﴿ وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوْقًا ﴾ [الإسراء : ٨١]

تهذيب الأرواح النفسيّة

في تيسير

شرح العقائد النسفيّة

للعلّامة سعد الدّين التّفتازاني رحمه الله تعالى

(٧٢٢هـ - ٧٩٢هـ)

مع تخريج أحاديث العقائد للمحدّث جلال الدين السيوطي رحمه الله تعالى

(٨٤٩هـ - ٩١١هـ)

بترتيب ميسّر وأسلوب جديد

حقّقه ورتّبه بالفوائد المهمّة والتعليقات الضروريّة

محمّد ياسر بن عزيز الرحمن الحنفي

طالب علم القرآن الكريم والحديث النبوي بجامعة تعليم الإسلام - ديوزبري بريطانيا

تهذيب الأرواح النفسيّة

في تيسير

شرح العقائد النسفيّ


بسم الله الرحمن الرحيم

[مقدّمة المعلّق]

الحمد لله واجب الوجود، ذى الكرم والفضل والجود، الأوّل القديم بلا ابتداء، والآخر الكريم بلا انتهاء، لم يزل ولا يزال صاحب نعوت الكمال، من صفات الجلال والجمال، المنزَّه عن سمات النقصان والحدوث والزوال، والصلوة والسلام على أكمل مظاهر الحق فى مرأي الخلق، نبيّ الرحمة، وشفيع الأمّة، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، وعلى أتباعه وأشياعه إلى يوم الدين.

أمّا بعد:

فإنّ العلوم الدينيّة أفضل العلوم وأشرفها، لا سيّما العقيدة الإسلاميّة التى أساسها توحيد الخالق ومعرفة المالك، فإن صحّة الأعمال الصالحة كلّها موقوفة على العقيدة الصحيحة. ومن أجلّ فوائد علم العقيدة الصحيحة نفيه الشكوك والشبه وما ذهب إليه الفلاسفة والطبيعيون. فمن أجل ذلك ألّف أسلافنا المطوّلات والمختصرات المختلفة فى ذكر الأدلّة، والبراهين العلمية على وجود الله تعالى، وعلى صفاته العلية. ومن هذه المؤلّفات هذا الكتاب الذى بين أيدينا للعلاّمة سعد الدين التفتازنى إذ هو من أهم ما ألِّف فى هذا الباب حيث بحث العقيدة بحثاً فكريّاً، وأثبتها إثباتاً يعتمد على النقل والعقل.

ولمّا رأيتُ طلبة العلمِ وجدوا الصعوبة فى فهمه وقراءته بسبب النسخة القديمة وقلّة الإيضاح والضبط، أردتُ مع قلّة علمي وبضاعتي أن أسهّله تسهيلا وأرتّبه ترتيبا وأهذّبه تهذيبا وأجعل له مباحث وفوائد وتمهيدا لكي يسهل لطلبة العلم قراءتُه وفهمُه وسمّيته ''**تهذيب الأرواح النفسيّة في تيسير شرح العقائد النسفيّة**''، وقد كان له نسخ كثيرة منتشرة فى العالم، ورغم ذلك قمتُ بإخراج نسخة جديدة تكون على ترتيب سهل وأسلوب جديد متوكّلا على الله تعالى، وبتوفيق منه عزّ وجلّ، وراجياً منه أن يجعلني بسبب هذا العمل من زمرة الصالحين.

أحبّ الصالحين ولستُ منهم
لعـــلّ الله يرزقنى صلاحــاً

عملي فى هذا الكتاب

وقد سرتُ فى تحقيق هذا الكتاب بالنهج التالى:

أوّلاً: جئتُ بترجمة العلاّمة سعد الدين التفتازاني ثم أتبعتُها بترجمة العلاّمة النسفي صاحب المتن النسفيّة.

ثانيــاً: جئتُ بالمتن الكامل للنسفي قبل بداية الكتاب لكى يسهل لطالب العلم حفظُه.

ثالثـــاً: جعلتُ للكتاب المباحثَ فى شكل عناوين رئيسيّة باللون الأحمر بين القوسين الأسودين.

رابعــاً: جعلتُ لكل فقرة عنواناً باللون الأحمر بقدر وسعي حتى يسهل فهمُها.

خامساً: كتبتُ السوال المقدّر قبل جواب المصنّف في إطار أزرق.

سادساً: وضعتُ من قِبلي خلال الكتاب، مُستعِيناً من الكتب المستندة، بعض الامور المهمّة اللازمة من مراجع الضمائر وحل العبارة وماشابهها بين القوسين الأزرقين.

سابعاً: كتبتُ متنَ الكتاب بين المزدوِجتين باللون الأسود الغامق{((مثال))} حتى يتميّز من شرح الكتاب.

ثامناً: أضفتُ فى الكتاب تخريج أحاديث شرح العقائد للعلّامة جلال الدين السيوطي.

تاسعاً: وضعتُ تمهيدا قبل المباحث الهامّة وتارةً جئتُ بالفوائد ليزداد فهماً.

عاشراً: وألحقتُ بآخر الكتاب ثلاثة فهارس:

١. فهرس الآيات القرآنية وردت فى الكتاب
٢. فهرس الأحاديث النبوية الشريفة والآثار
٣. فهرس الكتاب

ملاحظة : كلّ ما كتبتُ باللون الأحمر والأزرق أو بين القوسين الأزرقين فليس من اصل الكتاب.

ولا بدّ لى من أن أشكر أساتذتى وأحبابى الذين أرشدونى أثناء هذا العمل ولاسيّما صديقي وزميلي عماد الرحمن الذي ساعدني على الحاسوب لترتيب الكتاب وتهذيبه، ووالدىّ المحترمين الذين شجّعانى عليه ودعوَا الله تعالى لتوفيق إكماله، وأنا أدعو لهم أن يوفّقهم الله تعالى لكل مايحبّ ويرضى ويجزيهم أحسن الجزاء فى الدارين، آمين يا ربّ العالمين.

وأكون شاكرا غاية الشكر لكل من يّنبّهنى على الزلّة والخطأ وقع فى الكتاب لكى أصصّحه وأتداركه فى طبعات مستقبليّة، وأخيراً، أسئل المولى جلّ جلاله وعمّ نواله وأتّجه بالرجاء لكل من انتفع بهذا الكتاب أن يخصّنى بدعوة صالحة بظهر الغيب.
والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على رسوله الكريم.

كتبه العبد الفقير إلى عفو ربّه القدير
محمد ياسر بن عزيز الرحمن الحنفي
طالب علم القرآن الكريم والحديث النبوي
بجامعة "تعليم الإسلام" ديوزبرى بريطانية
١٠ محرّم -١٤٣٢
١٥ ديسمبر -٢٠١٠

[ترجمة صاحب الشرح ((التفتازاني))]

(٧٢٢هـ - ٧٩٢هـ)

اسمه ومولده:

هو سعد الملة والدين مسعود بن عمر بن محمد بن أبي بكر بن محمد بن أبي سعيد الغازي التفتازاني، الفقيه المتكلم النظار لأصولي النحوي البلاغي المنطقي. ولد بقرية تفتازان من مدينة نسا في خراسان في صفر سنة ٧٢٢ هـ في أسرة عريقة في العلم حيث كان أبوه عالماً وقاضياً وكذا كان جده ووالد جده من العلماء.

صفاته:

كان السعد التفتزاني إماما من أئمة التحقيق والتدقيق فقد انتهت إليه رئاسة العلم في المشرق في زمنه وفاق الأقران، وبرز في النحو والصرف والمنطق والمعاني والبيان والأصول والتفسير وعلم الكلام وغيرها من العلوم، وكان يفتي بالمذهبين الشافعي و الحنفي وانتهت إليه رياسة الحنفية في زمانه حتى ولي قضاء الحنفية وانتفع الناس بعلمه وتصانيفه، وكان مُلمًّا بالفارسية أيضًا له نظم جيد باللغتين.

شيوخه:

- عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ قاضي قضاة المشرق وشيخ الشافعية ببلاد ما وراء النهر، وقد لازمه السعد ملازمة تامة وعليه تخرج في علم الكلام والأصول والمنطق والبلاغة وكان كثير الثناء عليه.
- قطب الدين محمود -أو محمد- بن محمد نظام الدين الرازي التحتاني-تمييزًا له عن آخر كان يسكن معه بأعلى المدرسة الظاهرية- المتوفى سنة ٧٦٦ هـ.
- بهاء الدين السمرقندي الحنفي.
- ضياء الدين عبد الله بن سعد الله بن محمد عثمان القزويني الشافعي المعروف بالقرمي وبابن قاضي القرم المتوفى سنة ٧٨٠ هـ.

تلامذته:

تتلمذ على السعد جملة من طلبة العلم نبغ منهم كثير ومنهم:

- حسام الدين حسن بن علي بن حسن الأبيوردي الخطيبي (٧٦١- ٨١٦هـ) أخذ عنه علوم المعقول.
- حيدر بن أحمد بن إبراهيم الرومي الحنفي المعروف بشيخ التاج (٧٨٠- ٨٥٤هـ).
- علاء الدين علي بن موسى بن إبراهيم الرومي الحنفي (٧٥٦- ٨٤١هـ).
- محمد بن عطاء الله بن محمد الرازي الشافعي قاضي القضاة (٧٦٧- ٨٢٩هـ).
- شمس الدين محمد بن فضل الله بن مجد الدين الكريمي (٧٧٣- ٨٦١هـ).
- علاء الدين محمد بن محمد بن محمد بن محمد البخاري الحنفي (٧٧٠- ٨٤١هـ).
- جمال الدين يوسف بن ركن الدين مسيح الأوبهي الخراساني السمرقندي.

مؤلفاته:

ألف السعد التفتزاني كتبًا كثيرة تدل على علو كعبه وغزير علمه حتى غدت كتبه في علم الكلام والأصول والمنطق والبلاغة مرجع الباحثين ومنتهى طلب المتخصصين وأضحت هي كتب الدرس في جل المعاهد والمدارس العلمية، فاشتهرت تصانيفه في الأرض وانتشرت بالطول والعرض، ومن أهم مصنفاته:

- شرح تصريف الزنجاني: وهو شرح لمتن التصريف المشهور بالعزيو الذي وضعه عز الدين إبراهيم بن عبد الوهاب بن عماد الدين بن إبراهيم الزنجاني (ت:٦٥٥هـ) وقد شرحه السعد سنة ٧٣٨هـ وأتمه في شهر شعبان وله من العمر ست عشرة سنة تقريبًا وهو أول مصنفاته. وقد اشتهر هذا الشرح وله نسخ خطية متعددة، وأول طبعه كان بالقسطنطينية سنة ١٢٥٣هـ ثم طبع بطهران ودهلي وبمومباي ولكنو ثم بالقاهرة سنة ١٣٠٧هـ كما كتب عليه العلماء بعض الحواشي.
- إرشاد الهادي: وهو كتاب في النحو فرغ منه في خوارزم سنة ٧٧٤هـ وهو متن مختصر على غرار الكافية لابن الحاجب. وقد طبع محققًا بمطبعة دار البيان العربي بجدة عام ١٤٠٥هـ كما كتب عليه العلماء شروحًا.
- الشرح المطول على تلخيص المفتاح. ويعرف بـ"المطول" وهو شرح على كتاب "تلخيص المفتاح" لجلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر القزويني (ت:٧٣٩هـ) والذي هو تلخيص للقسم الثالث من كتاب "مفتاح العلوم" لسراج الدين يوسف السكاكي (ت:٦٢٦هـ) والمتعلق بعلم المعاني والبيان. وقد بدأ السعد شرحه ذاك بخوارزم يوم الاثنين الثاني من رمضان

سنة ٧٤٢هـ وله وقتها من العمر قرابة العشرين ثم فرغ منه بهراة يوم الأربعاء الحادي عشر من شهر صفر سنة ٧٤٨هـ ويقال إن السلطان تيمورلنك علق الكتاب على باب قلعة هراة، واشتهر الكتاب وكثرت نسخه وقد طبع بالقسطنطينية سنة ١٢٦٠هـ ثم في لكنو وطهران ودهلي ثم تكرر طبعه، وقد تلقى العلماء هذا الشرح بالقبول التام والاهتمام البالغ وأولوه عناية فائقة فدرسوه ووضعوا عليه الحواشي.

- الشرح المختصر على تلخيص المفتاح: ويعرف بمختصر المعاني، وهو اختصار لكتابه المطول السابق ذكره كما قال السعد في خطبته، وقد فرغ منه سنة ٧٥٦هـ وقد اعتمد هذا المختصر أساسًا للتدريس في الأزهر وفي جملة من معاهد العلم، كما كتبت عليه الحواشي الوافرة الكثرة والتي تدل على عظم اهتمام العلماء به. وقد طبع الكتاب أولا بكلكتا سنة ١٨١٣م ثم في لكنو ١٢٦١هـ ثم بالقاهرة بمطبعة بولاق سنة ١٢٧١هـ مع حاشية الدسوقي ثم تكرر طبعه بعدها.

- شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم: وهو شرح مباشر للقسم الخاص بعلم المعاني والبيان من مفتاح السكاكي، وهو من أواخر كتبه وقد فرغ منه قبيل وفاته بسنوات، وفرغ منه بسمرقند في شوال سنة ٧٨٩هـ وقد اشتهر هذا الشرح وذاع إلا أنه لم يطبع حتى الآن.

- التلويح إلى كشف حقائق التنقيح: وهو حاشية على كتاب التوضيح شرح متن التنقيح وكلا الشرح والمتن لصدر الشريعة عبد الله بن مسعود المحبوبي (ت:٧٤٧هـ) وقد فرغ منه بكلستان –مدينة بتركستان– في يوم الاثنين من شهر ذي القعدة سنة ٧٥٨هـ وقد بلغ من العمر ستا وثلاثين سنة وهو كتاب ماتع حافل يقطع بفضل السعد ووفور عقله وعلمه. وقد أنزل العلماء الكتاب المنزلة اللائقة به فأولوه اهتمامًا وعناية فائقة فدرسوه في معظم معاهد العلم ووضعوا عليه الحواشي والتعليقات. وقد طبع الكتاب أولا في دهلي سنة ١٢٦٧هـ ثم في لكنو ١٢٨١هـ مع التوضيح ثم في الأستانة ثم طبع بالقاهرة بالمطبعة الميمنية سنة ١٣٢٧هـ.

- الحاشية على شرح عضد الدين الإيجي على مختصر المنتهى لابن الحاجب: وهو شرح على "مختصر منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل" للإمام جمال الدين أبي عمرو عثمان بن الحاجب (ت:٦٤٦هـ) وقد شرح هذا المختصر عدة شروح من أفضلها شرح عضد الدين الإيجي شيخ السعد فحشاه السعد بهذه الحاشية الرائقة الفائقة، وقد فرغ منها بخوارزم في ذي الحجة من سنة ٧٧٠هـ وقد طبعت هذه الحاشية مع شرح العضد مع حاشية السيد الشريف الجرجاني بمطبعة بولاق سنة ١٣١٩هـ.

- المفتاح: وهو في فروع الشافعية ويسمى أيضًا "مفتاح الفقه" وقد شرع فيه بسرخس سنة ٧٨٢هـ على الأرجح وتوفي قبل إتمامه فأتمه حفيده يحيى بن محمد بن السعد، والكتاب لم يطبع إلى الآن.

- مختصر شرح تلخيص الجامع الكبير: والجامع الكبير في الفروع ألفه محمد بن الحسن الشيباني (ت:١٨٧هـ) ولخصه جملة من العلماء منهم كمال الدين محمد الخلاطي (ت:٦٥٢هـ) وعلى هذا التلخيص عدة شروح منها شرح الإمام مسعود الغجدواني فعمد السعد إلى هذا الشرح وشرع في اختصاره وتلخيصه فتوفي قبل أن يتمه، وقد شرع فيه بسرخس سنة ٧٨٦هـ على الأرجح. وهذا الكتاب لم يطبع إلى الآن.

- الحاشية على الكشاف: وهي حاشية على تفسير الكشاف للزمخشري وهي غير تامة شرع فيها بسمرقند في شهر ربيع الآخر سنة ٧٨٩هـ ووافاه الأجل قبل إتمامها، وقد أطرى حاجي خليفة هذه الحاشية إطراء طويلا وذكر أنه ليس لها نظير. وقد اعتنى بها العلماء وزانوها بالدرس والتعليق ووضع عليها بعضهم الحواشي. ولا زالت الحاشية مخطوطة ولم تطبع.

- شرح الرسالة الشمسية: وهو شرح على رسالة مختصرة في المنطق ألفها نجم الدين علي بن عمر الكاتبي القزويني (ت:٦٧٥هـ) وقد ألفها للخواجة شمس الدين الجويني ولذا سميت بالشمسية، وشرح السعد من أهم شروح متن الشمسية . وقد طبع في لكنو سنة ١٣٢٦هـ ثم تكرر طبعه بعد ذلك مع مجموعة شروح.

- غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام: وهو متن متين مختصر العبارة كثير المعاني والفوائد وجعله على قسمين: قسم في المنطق وقسم في علم الكلام، وقد ألفه بسمرقند في رجب سنة ٧٨٩هـ وقد أقبل العلماء على قسم المنطق به فانتشر واشتهر ودرس في معاهد العلم المعتبرة زمنًا طويلا وصنفت عليه الشروح وفاقت العناية به القسم الكلامي الذي لم يحظ بمثل ذلك الاهتمام والشروح، وقد طبع الكتاب أولا في كلكتا سنة ١٢٤٣هـ مع شرح اليزدي ثم تكرر طبعه مع شروح مختلفة بعد ذلك من أشهرها طبعة مصطفى الحلبي سنة ١٣٥٥هـ مع شرح الخبيصي وحاشيتي الدسوقي والعطار.

- **شرح العقائد النسفية**: وهو شرح على متن العقائد الذي وضعه الإمام نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد النسفي (ت:٥٣٧هـ) والذي تعددت شروحه إلا أن شرح السعد هو أعظمها شهرة وأكثرها قبولا واهتمامًا وعناية من العلماء وقد تقرر للتدريس في جملة من معاهد العلم الشرعية المعتبرة حُقبًا من الزمن، وقد أتمه السعد بخوارزم في شعبان سنة ٧٦٨هـ.

- المقاصد: وهو متن مختصر في علم الكلام متين العبارة جيد السبك.

- شرح المقاصد: وهو شرح على المتن السابق، وقد فرغ السعد من المتن وشرحه بسمرقند في ذي القعدة سنة ٧٨٤هـ، وهو من أعظم كتب علم الكلام على الإطلاق إلا أن أسلوبه يميل إلى الصعوبة، وقد اعتنى به العلماء وكتبوا عليه الحواشي، وقد طبع المتن مع شرحه بإستنبول سنة ١٣٠٥هـ ثم تعددت طبعاته.

- النعم السوابغ في شرح الكلم النوابغ: كتاب في فقه اللغة شرح فيه كتاب الزمخشري "نوابغ الكلم" وقد طبع الكتاب

بالقاهرة بمطبعة وادي النيل سنة ١٢٨٧هـ ثم في بيروت سنة ١٣٠٦هـ.

وفاته:

بعد حياة حافلة بالعطاء العلمي تدريسًا وتأليفًا وإفتاء وبالصبر على شظف العيش وكثرة منغصاته انتقل الإمام السعد التفتازاني إلى رحمة ربه يوم الاثنين الثاني والعشرين من المحرم واختلف في سنة وفاته والمرجح أنها ٧٩١هـ أو ٧٩٢هـ الموافق ١٧ من يناير عام ١٣٩٠م في سمرقند ودفن بها ثم نقل إلى سرخس فدفن بها يوم الأربعاء التاسع من جمادى الأولى من نفس السنة. وقد كتب على صندوق ضريحه:

((ألا أيها الزوار زوروا وسلموا على روضة الإمام المحقق والحبر المدقق، سلطان العلماء لمصنفين، وارث علوم الأنبياء والمرسلين، معدل ميزان المعقول والمنقول، منقح أغصان الفروع والأصول، ختم المجتهدين أبي سعيد سعد الحق والدين مسعود القاضي الإمام مقتدى الأنام ابن عمر المولى المعظم أقضى قضاة العالم برهان الملة والدين ابن لإمام الرباني العالم الصمداني مفتي الفريقين الجامعين، سلطان العارفين قطب الواصلين شمس الحق والدين الغازي التفتازاني قدس الله أرواحهم وأنزل في فراديس الجنان أشباحهم)).

مصادر الترجمة:

الدرر الكامنة (٣٥٠/٤). إنباء الغمر (٢/ ٣٧٧- ٣٧٩). عجائب المقدور (٤٦٧). الدليل الشافي على المنهل الصافي (٧٣٤/٢). بغية الوعاة (٣٩١). مفتاح السعادة (١/١٩٠-١٩٢). شذرات الذهب (٦ /٣١٩-٣٢٢). الفوائد البهية ١٢٨، ١٢٩). البدر الطالع (٢/ ٣٠٣- ٣٠٥). هدية العارفين (٤٢٩/٢، ٤٣٠). معجم المؤلفين (١٢/ ٢٢٨). معجم المطبوعات (١/ ٦٣٥- ٦٣٨). مقدمة د. عبد الكريم الزبيدي لكتاب "إرشاد الهادي" للتفتازاني ص (٩- ٤٤). رسالة دكتوراه من جامعة أم القرى بعنوان "التفتازاني وموقفه من الإلهيات".

[ترجمة صاحب المتنِ ((النسفي))]

(٤٦١هـ - ٥٣٧هـ)

اسمه وكنيته ولقبه:

هو عُمَرُ بنُ مُحَمَّدِ بنِ أَحْمَدَ بنِ إسماعيل بن محمد بن علي بن لُقْمَانَ الحنفي. ونسبته: النَّسَفِيُّ، نسبة إلى مدينة نسف، ويقال لها: نخشب. والحنفي نسبة إلى الفقه الحنفي إذ هو من كبار علمائه، وكنيته: أَبُو حَفْصٍ ويلقب بنجم الدين وشيخ الإسلام.

مَوْلِدُهُ: ٤٦١ هـ، ١٠٦٩ م

البَلَدُ التي وُلِدَ فِيهَا: ولد في نسف وهي نخشب قرب سمرقند.

شُيُوخُهُ:

سافر نجم الدين النسفي وارتحل في طلب العلم و استفاد من شيوخٍ كثيرين، و قد جمع هو أسمائهم في كتاب فبلغوا خمسمائة وخمسة وخمسين شيخًا، ولم يذكر أصحاب التراجم والسِيَر إلا العدد القليل منهم و هم:

أَبو القاسم بن بيانٍ سمع منه ببغداد في الكُهُوْلَةِ، وإسمٰعيل بن محمد النُّوْحِيّ النسفي، والحسن بن عبد الملك القاضي، ومهديّ بن محمد العَلَوِيّ، وعبد الله بن عليٍّ بن عيسٰى النسفي، وأبو اليُسْر محمد بن محمد بن الحسين البزدوي النسفي، وحسين الكَاشْغَرِيّ، وأبو محمد الحسن بن أحمد السَّمَرْقَنْدِيّ، وعليّ بن الحسن الماتُرِيْدِيّ، وأبو علي الحسن بن عبد الملك النسفي.

تَلامِيذُهُ:

رَوَى عَنْهُ:

محمد بن إبرٰهيم التُّورِبُشْتِيُّ، ووَلَدُه أبو الليث أحمد بن عمر بن محمد النسفي، وعمر بن محمد بن عمر العقيلي، وأبو سعد عبد الكريم السمعاني صاحب التحبير في المعجم الكبير، وهو أحد مشائخ صاحب الهداية وصدر المرغيناني صاحب الهداية مشيخته التي جمعها لنفسه بذكره. وذكر بعده ابنه أبو الليث أحمد بن عمر. وَغَيْرُ وَاحِدٍ.

مؤلفاته:

كان أبو حفص النسفي عالما موسوعيا، صَاحِبَ فُنُوْنٍ، أَلَّفَ فِي الحَدِيْثِ، وَالتَّفْسِيْرِ، وَالشُّروطِ، وَلَهُ نَحْوٌ مِنْ مائَةِ مُصَنَّفٍ وَهُوَ مُصَنِّفُ "**القَنْد فِيْ تَارِيْخِ سَمَرْقَنْد**" والذي يعتبر مرجعا ومصدرًا لما كتبه أكابر أهل التراجم والسير مثل الذهبي وابن حجر وغيرهما ونحن نذكر فيما بعضا من مؤلفاته التي عثرنا على أسمائها في المصادر:

أجناس الفقه، وتطويل الأسفار لتحصيل الأخبار (جمع فيه ما سمعه من الأحاديث من شيوخه)، **وتعداد الشيوخ لعمر، مستطرف على الحروف مستطر** (جمع فيه شيوخه وهم خمسمائة وخمسون شيخا)، **والتيسير في التفسير** (أوله: الحمد لله الذي انزل القرآن الخ ذكر في الخطبة مائة اسم من أسماء القرآن ثم عرف التفسير والتأويل ثم شرع في المقصود وفسر الآيات بالقول وبسط في معناها كل البسط وهو من الكتب المبسوطة في هذا الفن.) **والجمل المأثورة، والحصائل في المسائل،**

والخصائص في الفروع وهو كتاب كبير، ودعوات المستغفرين (ذكره حاجي فقال: لسراج الدين أبي حفص عمر الخ.) ، **وطلبة الطلبة في اللغة على ألفاظ كتب أصحاب الحنفية، وفتاوى نجم الدين أبى الحسن عطاء بن حمزة السغدي** (تولى جمعها الشيخ الإمام أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد النسفي)، **والفتاوى النسفية** (وهى فتاواه التي أجاب بها عن جميع ما سئل عنه في أيامه دون ما جمعه لغيره)، **ومجمع العلوم، ومشارع الشارع في فروع الحنفية** (شرحه أبو علي العالي بن إبراهيم بن إسماعيل الغزنوي، الحنفي المتوفَّ سنة ٥٨١هـ. سمَّاه: "المنابع في شرح المشارع". أول المشارع: [الحمد لله الذي أغنى قلوب الفقهاء، بالامتلاء من نفائس كنوزه... الخ] وجعله: خمسين كتابا، وخمسة أقسام. وهي: العبادات، والمعاملات، والمباحات، والتبرعات، والجنايات.)، **والمعتقد** (شرحه الشيخ شرف الدين أبو الفضل إسماعيل بن إبراهيم بن احمد الشيباني وسماه المنتقد أوله: الحمد لله الذي هدانا لدينه القويم الخ ذكر فيه انه رواه أبو جعفر الطحاوي وهو الموثوق بروايته عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله ورواه عن أصحابه وذكره بأوجز عبارة وأبلغ إشارة وضمنه معظم أصول الدين.)، **ومنظومة النسفي في الخلاف** (أولها: باسم الإله رب كل عبد والحمد لله ولي الحمد الخ رتبها على عشرة أبواب.)

وله مؤلفات أخرى كثيرة غير ما ذُكر...

كتابه في العقيدة:

له كتاب العقائد النسفية أو عقائد النسفي وهو متن متين اعتنى عليه جم من الفضلاء فشرحه العلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفى ٧٩١هـ وفرغ منه في شعبان سنة ٧٦٨هـ قال إن المختصر المسمى بالعقائد يشتمل على غرر الفوائد في ضمن فصول هي للدين قواعد وأصول مع غاية من التنقيح والتهذيب الخ و شرح العلامة التفتازاني مقرر دراسي في معظم المدارس الدينية الأهلية في شبه القارة الهندية و دول جنوب آسيا، مثل الهند وباكستان وبنجلاديش وأفغانستان.

وقد ولع به العلماء فقاموا بشرحه و التعليق عليه أو تلخيصه أو التحشية عليه وقد ذكر حاجي خليفة بعضًا من شروحه.

قال شارحه سعد الدين التفتازاني: "إن المختصر المسمى بالعقائد يشتمل على غرر الفوائد في ضمن فصول هي للدين قواعد وأصول مع غاية من التنقيح والتهذيب..."

ثَنَاءُ العُلَمَاءِ عَلَيهِ:

قال عنه الذهبي: العَلاَّمَةُ، المحَدِّثُ.

وقال العلامة القاسم بن قطلوبغا: كان فقيها عارفا بالمذهب والأدب.

وقال السمعاني: إمام فقيه فاضل، عارف بالمذهب، والأدب، صنف التصانيف في الفقه والحديث ونظم "الجامع الصغير" وجعله شعراً، وصنف قريبا من مائة مصنف...

وذكره ابن النجار فأطال وقال: كان فقيهًا فاضلًا مفسرًا محدثًا أديبًا مفتيًا.

ووصفه القرشي فقال: الإمام الزاهد نجم الدين أبو حفص.

وَفَاتُهُ: توفي بِسَمَرْقَنْدَ، ليلة الخميس ثَانِي عَشَرَ جُمَادَى الأُوْلَى، سَنَةَ سَبْعٍ وَثَلاَثِيْنَ وَخَمْسِ مائَةٍ (٥٣٧ هـ) . الموافق اليوم الثاني من شهر ديسمبر عام ألف ومائة واثنين وأربعين ميلادي (١١٤٢ م).

من مراجع البحث:

التحبير في المعجم الكبير............................. السمعاني

سير أعلام النبلاء................................. الذهبي

هدية العارفين.................................... الباباني

الأعلام... الزركلي

كشف الظنون..................................... حاجي خليفة

مَتْنُ العَقَائدِ النَّسَفِيَّة

للإمام عمر بن محمد النسفي

(٤٦١-٥٣٧)

قَالَ أَهْلُ الحَقِّ: حَقَائقُ الأشْياءِ ثَابِتَةٌ، والعِلْمُ بِهَا مُتحقِّقٌ خِلَافاً لِلسُّوْفَسْطَائِيّةِ. وَأسْبَابُ الْعِلْمِ لِلْخَلْقِ ثلاَثَةٌ: الْحَوَاسُّ السَّلِيمَةُ، وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ، وَالعَقْلُ. فَالْحَوَاسُّ خَمْسٌ: السَّمْعُ، والْبَصَرُ، والشَّمُّ، وَالذَّوْقُ، وَاللَّمْسُ، وَبِكُلِّ حَاسَّةٍ مِّنْهَا يُوْقفُ عَلَى مَا وُضِعَتْ هِيَ لَهُ. وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ عَلى نَوْعَينِ: أَحَدُهمَا الْخَبَرُ الْمُتَوَاتِرُ، وَهُوَ الْخَبَرُ الثَّابِتُ عَلى أَلْسِنَةِ قَوْمٍ لاَ يُتَصَوَّرُ تَوَاطُؤُهُمْ، عَلَى الكَذِبِ، وَهُوَ مُوْجِبٌ لِّلْعِلْمِ الضَّرُوْرِيِّ، كَالْعِلْمِ بِالْمُلُوْكِ الْخَالِيَةِ فِي الأَزْمِنَةِ الْمَاضِيَةِ وَالبُلْدَانِ النَّائيَةِ. وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ: خَبَرُ الرَّسُوْلِ الْمُؤَيَّدِ بِالْمُعْجِزَةِ، وَهُوَ يُوْجِبُ الْعِلْمَ الاسْتِدْلالِيَّ، وَالْعِلْمُ الثَّابِتُ بِهِ يُضَاهِي الْعِلْمَ الثَّابِتَ بِالضَّرُوْرَةِ فِي التَّيَقُّنِ وَالثَّبَاتِ. وَأَمَّا الْعَقْلُ فهُوَ سَبَبٌ لِلْعِلْمِ أَيْضاً، وَمَا ثَبَتَ مِنْهُ بِالْبَدَاهَةِ فَهُوَ ضَرُوْرِيٌّ، كَالْعِلْمِ بِأَنَّ كُلَّ الشَّيْءِ أَعْظَمُ مِنْ جُزْئِهِ. وَمَا ثَبَتَ بِالاسْتِدْلَالِ فَهُوَ اكْتِسَابِيٌّ. وَالإِلْهَامُ لَيْسَ مِنْ أَسْبَابِ الْمَعْرِفَةِ بِصِحَّةِ الشَّيْءِ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقِّ.

وَالْعَالَمُ بِجَمِيْعِ أَجْزَائِهِ مُحْدَثٌ؛ إِذْ هُوَ أَعْيَانٌ وَأَعْرَاضٌ، فَالأَعْيَانُ مَا لَهُ قِيَامٌ بِذَاتِهِ، وَهُوَ إِمَّا مُرَكَّبٌ، أَوْ غَيْرُ مُرَكَّبٍ، كَالْجَوْهَرِ، وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِيْ لايَتَجَزَّأُ، وَالْعَرَضُ مَا لايَقُوْمُ بِذَاتِهِ، وَيَحْدُثُ فِي الْأَجْسَامِ وَالْجَوَاهِرِ، كَالأَلْوَانِ وَالأَكْوَانِ وَالطُّعُوْمِ وَالرَّوَائِحِ . وَالْمُحْدِثُ لِلْعَالَمِ هُوَ اللهُ تَعَالىٰ، الْوَاحِدُ، الْقَدِيْمُ، الْحَيُّ، الْقَادِرُ، الْعَلِيْمُ، السَّمِيْعُ، الْبَصِيْرُ، الشَّائِي، الْمُرِيْدُ، لَيْسَ بِعَرَضٍ، وَلا جِسْمٍ، وَلا جَوْهَرٍ، وَلا مُصَوَّرٍ، وَلا مَحْدُوْدٍ، وَلا مَعْدُوْدٍ، وَلا مُتَبَعِّضٍ، وَلا مُتَجَزِّئٍ، وَلا مُتَنَاهٍ، وَلا يُوْصَفُ بِالْمَاهِيَّةِ، وَلا بِالْكَيْفِيَّةِ، وَلا يَتَمَكَّنُ فِيْ مَكَانٍ، وَلا يَجْرِيْ عَلَيْهِ زَمَانٌ، وَلا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ، وَلا يَخْرُجُ عَنْ عِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ شَيْءٌ .

وَلَهُ صِفَاتٌ أَزَلِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِهِ، وَهِيَ لا هُوَ وَلا غَيْرُهُ. وَهِيَ الْعِلْمُ، وَالْقُدْرَةُ، وَالْحَيَاةُ، وَالْقُوَّةُ، وَالسَّمْعُ، وَالْبَصَرُ، وَالْإِرَادَةُ، وَالْمَشِيْئَةُ، وَالْفِعْلُ، وَالتَّخْلِيْقُ، وَالتَّرْزِيْقُ، وَالْكَلَامُ، وَهُوَ مُتَكَلِّمٌ بِكَلامٍ هُوَ صِفَةٌ لَهُ، أَزَلِيَّةٌ، لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الْحُرُوْفِ وَالْأَصْوَاتِ، وَهُوَ صِفَةٌ مُنَافِيَةٌ لِلسُّكُوْتِ وَالْآفَةِ، وَاللهُ تَعَالىٰ مُتَكَلِّمٌ بِهَا آمِرٌ نَاهٍ مُخْبِرٌ. وَالْقُرْآنُ كَلامُ اللهِ تعالىٰ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ، وَهُوَ مَكْتُوْبٌ فِيْ مَصَاحِفِنَا، مَحْفُوْظٌ فِي قُلُوْبِنَا، مَقْرُوْءٌ بِأَلْسِنَتِنَا، مَسْمُوْعٌ بِآذَانِنَا، غَيْرُ حَالٍّ فِيْهَا. وَالتَّكْوِيْنُ صِفَةٌ لِلّٰهِ تَعَالىٰ أَزَلِيَّةٌ، وَهُوَ تَكْوِيْنُهُ تَعَالىٰ لِلْعَالَمِ وَلِكُلِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ لا فِيْ الْأَزَلِ، بَلْ لِوَقْتِ وُجُوْدِهِ عَلىٰ حَسْبِ عِلْمِهِ وَإِرَادَتِهِ. وَهُوَ غَيْرُ الْمُكَوَّنِ عِنْدَنَا. وَالْإِرَادَةُ صِفَةٌ لِلّٰهِ تَعَالىٰ أَزَلِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِهِ. وَرُؤْيَةُ اللهِ تَعَالىٰ جَائِزَةٌ فِي الْعَقْلِ وَاجِبَةٌ بِالنَّقْلِ، وَرَدَ الدَّلِيْلُ السَّمْعِيُّ بِإِيْجَابِ رُؤْيَةِ الْمُؤْمِنِيْنَ اللهَ تَعَالىٰ فِي دَارِ الْآخِرَةِ، فَيُرٰى لا فِي مَكَانٍ وَلا عَلىٰ جِهَةٍ مِنْ مُقَابَلَةٍ أَوِ اتِّصَالِ شُعَاعٍ وَلا ثُبُوْتِ مَسَافَةٍ بَيْنَ الرَّائِيْ وَبَيْنَ اللهِ تَعَالىٰ. وَاللهُ تَعَالىٰ خَالِقٌ لِأَفْعَالِ الْعِبَادِ كُلِّهَا، مِنَ الْكُفْرِ وَالْإِيْمَانِ وَالطَّاعَةِ وَالْعِصْيَانِ، وَهِيَ كُلُّهَا بِإِرَادَتِهِ وَمَشِيْئَتِهِ وَحُكْمِهِ وَقَضِيَّتِهِ وَتَقْدِيْرِهِ. وَلِلْعِبَادِ أَفْعَالٌ اِخْتِيَارِيَّةٌ يُثَابُوْنَ بِهَا وَيُعَاقَبُوْنَ عَلَيْهَا. وَالْحَسَنُ مِنْهَا بِرِضَا اللهِ تَعَالىٰ، وَالْقَبِيْحُ مِنْهَا لَيْسَ بِرِضَاهُ. وَالاسْتِطَاعَةُ مَعَ الْفِعْلِ، وَهِيَ حَقِيْقَةُ الْقُدْرَةِ الَّتِيْ يَكُوْنُ بِهَا الْفِعْلُ، وَيَقَعُ هَذَا الاسْمُ عَلىٰ سَلَامَةِ الْأَسْبَابِ وَالْآلاتِ وَالْجَوَارِحِ، وَصِحَّةُ التَّكْلِيْفِ تَعْتَمِدُ هٰذِهِ الإِسْتِطَاعْةَ. وَلا يُكَلَّفُ الْعَبْدُ لِمَا لَيْسَ فِي وُسْعِهِ. وَمَا يُوْجَدُ مِنَ الْأَلَمِ فِي الْمَضْرُوْبِ عَقِيْبَ ضَرْبِ إِنْسَانٍ، وَالانْكِسَارُ فِي الزُّجَاجِ عَقِيْبَ كَسْرِ إِنْسَانٍ، وَمَا أَشْبَهَهُ، كُلُّ ذٰلِكَ مَخْلُوْقٌ لَلّٰهِ تَعَالىٰ، لا صُنْعَ

لِلْعَبْدِ فِي تَخْلِيْقِهِ. وَالْمَقْتُوْلُ مَيتٌ بِأَجَلِهِ، وَالْأَجَلُ وَاحِدٌ. وَالْحَرَامُ رِزْقٌ، وَكُلٌّ يَسْتَوْفِيْ رِزْقَ نَفْسِهِ حَلالاً كَانَ أَوْ حَرَاماً، وَلا يُتَصَوَّرُ أَن لَّا يَأْكُلَ إِنْسَانٌ رِزْقَهُ أَوْ يَأْكُلَ رِزْقَ غَيْرِهِ. واللهُ تَعَالىٰ يُضِلُّ مَن يَّشَاءُ وَيَهْدِيَ مَن يَّشَاءُ. وَمَا هُوَ الْأَصْلَحُ لِلْعَبْدِ فَلَيْسَ ذٰلِكَ بِوَاجِبٍ عَلىٰ اللهِ تَعَالىٰ .

وَعَذَابُ الْقَبْرِ لِلْكَافِرِيْنَ وَلِبَعْضِ عُصَاةِ الْمُؤْمِنِيْنَ، وَتَنْعِيْمُ أَهْلِ الطَّاعَةِ فِي الْقَبْرِ بِمَا يَعْلَمُهُ اللهُ تَعَالىٰ وَيُرِيْدُهُ، وَسُؤَالُ مُنْكَرٍ وَنَكِيْرٍ ثَابِتٌ بِالدَّلائِلِ السَّمْعِيَّةِ. وَالْبَعْثُ حَقٌّ، وَالْوَزْنُ حَقٌّ، وَالْكِتَابُ حَقٌّ، وَالسُّؤَالُ حَقٌّ، وَالْحَوْضُ حَقٌّ، وَالْصِرَاطُ حَقٌّ، وَالْجَنَّةُ حَقٌّ، وَالنَّارُ حَقٌّ، وَهُمَا مَخْلُوْقَتَانِ مَوْجُوْدَتَانِ بَاقِيَتَانِ، لا تَفْنَيَانِ وَلا يَفْنىٰ أَهْلُهُمَا. وَالْكَبِيْرَةُ لا تُخْرِجُ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ مَنَ الْإِيْمَانِ، وَلا تُدْخِلهُ فِي الْكُفْرِ. وَاللهُ لا يَغْفِرُ أَن يُّشْرَكَ بِهِ، وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَن يَّشَاءُ مِنَ الصَّغَائِرِ وَالْكَبَائِرِ. وَيَجُوْزُ الْعِقَابُ عَلىٰ الصَّغِيْرَةِ، وَالْعَفْوُ عِنَ الْكَبِيْرَةِ إِذَا لَمْ تَكُنْ عَنْ اسْتِحْلالٍ، وَالاسْتِحْلالُ كُفْرٌ. وَالشَّفَاعَةُ ثَابِتَةٌ لِلرُّسُلِ وَالْأَخْيَارِ فِيْ حَقِّ أَهْلِ الْكَبَائِرِ، وَأَهْلُ الْكَبَائِرِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ لا يُخَلَّدُوْنَ فِيْ النَّارِ .

وَالْإِيْمَانُ هُوَ التَّصْدِيْقُ بِمَا جَاءَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللهِ تَعَالىٰ وَالْإِقْرَارُ بِهِ. فَأَمَّا الْأَعْمَالُ فَهِيَ تَتَزَايَدُ فِيْ نَفْسِهَا، وَالْإِيْمَانُ لا يَزِيْدُ وَلا يَنْقُصُ. وَالْإِيْمَانُ وَالْإِسْلامُ وَاحِدٌ. وَإِذَا وُجِدَ مِنَ الْعَبْدِ التَّصْدِيْقُ وَالْإِقْرَارُ صَحَّ لَهُ أَن يَقُوْلَ: أَنَا مُؤْمِنٌ حَقاًّ، وَلا يَنْبَغِيْ أَنْ يَقُوْلَ: أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللهُ. وَالسَّعِيْدُ قَدْ يَشْقىٰ، وَالشَّقِيُّ قَدْ يَسْعَدُ، وَالتَّغَيُّرُ يَكُوْنُ عَلىٰ السَّعَادَةُ وَالشَّقَاوَةُ دُوْنَ الْإِسْعَادِ وَالْإِشْقَاءِ، وَهُمَا مِنْ صِفَاتِ اللهِ تَعَالىٰ، وَلا تَغَيُّرَ عَلىٰ اللهِ تَعَالىٰ وَلا عَلىٰ صِفَاتِهِ. وَفِيْ إِرْسَالِ الرُّسُلِ حَكْمِةٌ، وَقَدْ أَرْسَلَ اللهُ رُسُلاً مِنَ الْبَشَرِ إِلَى الْبَشَرِ مُبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ وَمُبَيِّنِينَ لِلنَّاسِ مَا يَحْتَاجُوْنَ إِلَيْهِ مِنْ أُمُوْرِ الدُّنْيَا وَالدِّيْنِ. وَأَيَّدَهُمْ بِالْمُعْجِزَاتِ النَّاقِضَاتِ لِلْعَادَاتِ. وَأَوَّلُ الْأَنْبِيَاءِ آدَمُ عَلَيْهِ السَّلامُ، وَآخِرُهُمْ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَدْ رُوِيَ بَيَانُ عَدَدِهِمْ فِيْ بَعْضِ الْأَحَادِيْثِ، وَالْأَوْلىٰ أَنْ لا يَقْتَصِرَ عَلىٰ عَدَدٍ فِي التَّسْمِيَةِ؛ فَقَدْ قَالَ اللهُ تَعَالىٰ: ﴿ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ﴾ [غافر، الآية: ٧٨]، وَلا يُؤْمَنُ فِيْ ذِكْرِ الْعَدَدِ أَنْ يَدْخُلَ فِيْهِمْ مَنْ لَيْسَ مِنْهُمْ، أَوْ يَخْرُجَ مِنْهُمْ مَنْ هُوَ فِيْهِمْ، وَكُلُّهُمْ كَانُوْا مُخْبِرِيْنَ مُبَلِّغِيْنَ عَنِ اللهِ تَعَالىٰ، صَادِقِيْنَ نَاصِحِيْنِ .

وَأَفْضَلُ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلامُ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَالمَلَائِكَةُ عِبَادُ اللهِ تَعَالىٰ، الْعَامِلُوْنَ بِأَمْرِهِ، لا يُوْصَفُوْنَ بِذُكُوْرَةٍ وَلا أُنُوْثَةٍ. وَلِلّٰهِ كُتُبٌ أَنْزَلَهَا عَلىٰ أَنْبِيَائِهِ، وَبَيَّنَ فِيْهَا أَمْرَهُ وَنَهْيَهُ وَوَعْدَهُ وَوَعِيْدَهُ. وَالْمِعْرَاجُ لِرَسُوْلِ اللهِ عَلَيْهِ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ فِي الْيَقَظَةِ بِشَخْصِهِ إِلَى السَّمَاءِ، ثُمَّ إِلىٰ مَا شَاءَ اللهُ تَعَالىٰ مِنَ الْعُلىٰ حَقٌّ. وَكَرَامَاتُ الْأَوْلِيَاءِ حَقٌّ، فَتَظْهَرُ الْكَرَامَةُ عَلىٰ طَرِيْقِ نَقْضِ الْعَادَةِ لِلْوَلِيِّ مِنْ قَطْعِ الْمَسَافَةِ الْبَعِيْدَةِ فِي الْمُدَّةِ الْقَلِيْلَةِ، وَظُهُوْرِ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَاللِّبَاسِ عِنْدَ الْحَاجَةِ، وَالْمَشْيِ عَلىٰ الْمَاءِ وَالطَّيَرَانِ فِي الْهَوَاءِ وَكَلامِ الْجَمَادِ الْعَجْمَاءِ وَانْدِفَاعِ الْمُتَوَجِّهِ مِنَ الْبَلاءِ وَكِفَايَةِ الْمُهِمِّ مِنَ الْأَعْدَاءِ، وَغَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْأَشْيَاءِ، وَيَكُوْنُ ذٰلِكَ مُعْجِزَةً لِلرَّسُوْلِ الَّذِيْ ظَهَرَتْ هٰذِهِ الْكَرَامَةِ لِوَاحِدٍ مِنْ أُمَّتِهِ؛ لِأَنَّهُ يَظْهَرُ بِهَا أَنَّهُ وَلِيٌّ، وَلَنْ يَكُوْنَ وَلِيًّا إِلَّا وَأَنْ يَكُوْنَ مُحِقًّا فِيْ دِيَانَتِهِ، وَدِيَانَتُهُ الْإِقْرَارُ بِرِسَالَةِ رَسُوْلِهِ .

وَأَفْضَلُ الْبَشَرِ بَعْدَ نَبِيِّنَا أَبُوْ بَكْرٍ الصِّدِّيْقُ، ثُمَّ عُمَرُ الْفَارُوْقُ، ثُمَّ عُثْمَانُ ذُو النُّوْرَيْنِ، ثُمَّ عَلِيٌّ الْمُرْتَضىٰ، وَخِلافَتُهُمْ عَلىٰ هٰذَا التَّرْتِيْبِ. وَالْخِلافَةُ ثَلاثُوْنَ سَنَةً ثُمَّ بَعْدَهَا مُلْكٌ وَأَمَارَةٌ. وَالْمُسْلِمُوْنَ لا بُدَّ لَهُمْ مِنْ إِمَامٍ، يَقُوْمُ بِتَنْفِيْذِ أَحْكَامِهِمْ، وَإِقَامَةِ حُدُوْدِهِمْ، وَسَدِّ ثُغُوْرِهِمْ، وَتَجْهِيْزِ جُيُوْشِهِمْ، وَأَخْذِ صَدَقَاتِهِمْ، وَقَهْرِ الْمُتَغَلِّبَةِ وَالْمُتَلَصِّصَةِ وَقُطَّاعِ الطَّرِيْقِ، وَإِقَامَةِ الْجُمَعِ

وَالْأَعْيَادِ، وَقَطْعِ الْمُنَازَعَاتِ الْوَاقِعَةِ بَيْنَ الْعِبَادِ، وَقَبُوْلِ الشَّهَادَاتِ الْقَائِمَةِ عَلَى الْحُقُوْقِ، وَتَزْوِيْجِ الصِّغَارِ وَالصَّغَائِرِ الَّذِيْنَ لا أَوْلِيَاءَ لَهُمْ، وَقِسْمَةِ الْغَنَائِمِ. ثُمَّ يَنْبَغِيْ أَنْ يَكُوْنَ الْإِمَامُ ظَاهِراً، لا مُخْتَفِياً ولا مُنْتَظَراً، وَيَكُوْنَ مِنْ قُرَيْشٍ وَلا يَجُوْزُ مِنْ غَيْرِهِمْ، وَلا يَخْتَصُّ بِبَنِيْ هَاشِمٍ. وَلا يُشْتَرَطُ أَنْ يَكُوْنَ مَعْصُوْماً، وَلا أَنْ يَكُوْنَ أَفْضَلَ أَهْلِ زَمَانِهِ، وَيُشْتَرَطُ أَنْ يَكُوْنَ مِنْ أَهْلِ الْوِلَايَةِ الْمُطْلَقَةِ الْكَامِلَةِ، سَائِساً قَادِراً عَلىٰ تَنْفِيْذِ الْأَحْكَامِ وَحِفْظِ حُدُوْدِ دَارِ الْإِسْلامِ وَإِنْصَافِ الْمَظْلُوْمِ مِنَ الظَّالِمِ. وَلا يَنْعَزِلُ الْإِمَامُ بِالْفِسْقِ وْالْجَوْرِ. وَتَجُوْزُ الصَّلاةُ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ، وَيُصَلّىٰ عَلىٰ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ. وَيُكَفُّ عَنْ ذِكْرِ الصَّحَابَةِ إِلَّا بِخَيْرٍ. وَنَشْهَدُ لِلْعَشْرِ الْمُبَشَّرَةِ الَّذِيْنَ بَشَّرَهُمُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ .

وَنَرَى الْمَسْحَ عَلىٰ الْخُفَّيْنِ فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ، وَلا نُحَرِّمُ نَبِيْذَ التَّمْرِ. وَلا يَبْلُغُ الْوَلِيُّ دَرَجَةَ الْأَنْبِيَاءِ، وَلا يَصِلُ الْعَبْدُ إِلىٰ حَيْثُ يَسْقُطُ عَنْهُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ. وَالنُّصُوْصُ تُحْمَلُ عَلىٰ ظَوَاهِرِهَا، فَالعُدُوْلُ عَنْهَا إِلىٰ مَعَانٍ يَدَّعِيْهَا أَهْلُ الْبَاطِنِ إِلْحَادٌ، وَرَدُّ النُّصُوْصِ كُفْرٌ، وَإِسْتِحْلالَ الْمَعْصِيَةِ كُفْرٌ، وَالاسْتِهَانَةُ بِهَا كُفْرٌ، وَالاسْتِهْزَاءُ عِلىٰ الشَّرِيْعَةِ كُفْرٌ، وَالْيَأْسُ مِنَ اللهِ تَعَالىٰ كُفْرٌ، وَالْأَمْنُ مِنَ اللهِ تَعَالىٰ كُفْرٌ، وَتَصْدِيْقُ الْكَاهِنِ بِمَا يُخْبِرُهُ عَنِ الْغَيْبِ كُفْرٌ. وَالْمَعْدُوْمُ لَيْسَ بِشَيْءٍ. وَفِيْ دُعَاءِ الْأَحْيَاءِ لِلْأَمْوَاتِ وَتَصَدُّقُهُمْ عَنْهُمْ نَفْعٌ لَهُمْ. وَاللّٰهُ تَعَالىٰ يُجِيْبُ الدَّعْوَاتِ وَيَقْضِي الحَاجَاتِ. وَمَا أَخْبَرَ بِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ مِنْ خُرُوْجِ الدَّجَّالِ وَدَابَّةِ الْأَرْضِ وَيَأْجُوْجَ وَمَأْجُوْجَ وَنُزُوْلِ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلامُ مِنَ السَّمَاءِ وَطُلُوْعِ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا فَهُوَ حَقٌّ. وَالْمُجْتَهِدُ قَدْ يُخْطِئُ وَيُصِيْبُ. وَرُسُلُ الْبَشَرِ أَفْضَلُ مِنْ رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ، وَرُسُلِ الْمَلائِكَةِ أَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ الْبَشَرِ، وَعَامَّةُ الْبَشَرِ أَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ الْمَلَائِكَةِ.

تمّت العقائد النسفيّة

والحمد لله رب العالمين

[خطبة الكتاب]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحّد (أي المستقل، هو أبلغ و أوكد من الواحد) بجلال (أي عظمة) ذاته وكمال صفاته، المتقدس (أي المتطهر والمتنزه) في نعوت الجبروت (أي في أوصاف الرفعة والعظمة) عن شوائب النقص وسماته (أي من خلط النقص وعلامته).

والصلاة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه (أي ظاهر حججه) وواضح بيناته (أي دلائله)، وعلى آله وأصحابه هداة (جمع الهادي) طريق الحق وحماته (جمع الحامي بمعني الحافظ).

فائدة مهمّة	قول المؤلف ''بجلال ذاته وكمال صفاته'' هاتان الجملتان من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف فيكون تقديرُ الكلامِ ''الحمد لله المتوحد بذاته الجليلة وصفاته الكاملة'' وكذا قوله ''بساطع حججه وواضح بيناته'' فيكون تقديرُ الكلامِ ''بالحجج الساطعة والبينات الواضحة'' (بيان الفوائد في شرح العقائد)

(سبب شرحِ العلّامة التفتازاني العقائدَ النسفيةَ للإمام عمر النسفي)

وبعد (أي بعد الحمد والصلوة)،

فإنَّ مبنى علم الشرائع والأحكام، وأساس قواعد عقائد الإسلام، هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام (كلاهما اسم لهذا العلم ولكن الثاني أي الكلام أشهر)، المنجي من غياهب (أي الظلمة) الشكوك وظلمات الأوهام.

وإن المختصر المسمى بـ''العقائد''، للإِمَامِ الهمام (الرجل العظيم الهمّة)، قدوة علماء الإسلام (أي مقتداهم)، نجم الملة والدين، عمر بن محمد النَّسَفِيّ أعلى الله درجته في دار السلام، يشتملُ (خبر إنّ) من هذا الفنِّ على غُرَرِ الفَرَائِد، ودُرَرِ الفوائد، في ضمن فصولٍ هي للدين قواعد وأصول (الجملة نعتٌ لفصول)، وأثناء (عطف على ضمن) نصوص هي لليقين جواهر وفصوص (الجملة صفةٌ لنصوص)، مع غاية من التنقيح والتهذيب (أي إصلاح الشيءِ)، ونهاية من حسن التنظيم والترتيب.

فحاولتُ (أي أردتُ) أن أشرحَه شرحاً يفصِّل مجملاته، ويبين (أي يسهّل) معضلاته (أي مشكلاته الشديدة)، وينشر مطوياته (أي يُظْهِرُ ملفوفاته)، ويظهر مكنوناته (أي مستوراته)، مع توجيهٍ للكلام في تنقيح، وتنبيهٍ على المرام (أي المطلوب والمقصود) في توضيح، وتحقيقٍ (هو إثبات المسئلة بالدليل) للمسائل غب تقرير (أي بعد تبيين)، وتدقيقٍ (هو إثبات الدليل بالدليل) للدلائل إثر تحرير (أي بعد تحرير)، وتفسيرٍ للمقاصد بعد تمهيد، وتكثيرٍ للفوائد مع تجريد (أي مع حذف الزوائد)، (حال كونه) طاوياً كشح (أي الجنب) المقال عن الإطالة والإملال، ومتجافياً (أي متباعداً) عن طرفي الاقتصاد (أي التوسط) والإطناب والإخلال (مجموعهما بدلٌ عن طرفي الاقتصاد).

واللهُ الهادي إلى سبيل الرشاد (أي الاهتداء)، والمسؤول لنيل العصمة والسداد (أي لحصول الإصابة والصواب)، وهو حسبي ونعم الوكيل.

[المقدمة]

(تقسيم الأحكام الشرعيّة)

اعلم أن الأحكام الشرعية منها (أي مأخوذة من الشرع كالكتاب والسنّة والإجماع) ما يتعلَّقُ بكيفية العمل، وتُسمَّى فرعية (لتفرّعها على الأصول الاعتقادية) وعملية (لتعلُّقِها بالعمل)، ومنها (أي من الأحكام الشرعية) ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية (لأنها أصول الشرائع) واعتقادية (لأن الاعتقاد هو المطلوب فيها).

والعلم المتعلِّق بالأولى (أي بالأحكام المتعلقة بكيفية العمل) يسمى علمَ الشَّرائعِ والأحكَامِ، لما (ما زائدة) أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع (فسُمِّي بعلم الشرائع)، ولا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها (أي الأحكام العملية وهذا بحسب غلبة الاستعمال).

وبالثانية (أي العلم المتعلق بالأحكام المتعلقة بالاعتقاد يسمّى): علمَ التَّوحيد والصفات، لما أن ذلك (أي توحيد الحق سبحانه وصفاته) أشهر مباحثه وأشرف مقاصده.

(أسباب لعدم تدوين الكلام فى زمن الصحابة والتابعين)

وقد كانت الأوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين، لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلّم وقرب العهد (أي قرب زمانهم) بزمانه (عطف على البركة بيانًا لحال التابعين)، ولقلة الوقائع (جمع الواقعة أي حادثة) والاختلافات، وتمكنهم (أي قدرتهم) من (أي على) المراجعة (أي الرجوع) إلى الثقات، مستغنين (خبر كانت) عن تدوين العلمَين (العلم الاعتقادى والعلم العملى) وترتيبهما أبواباً وفصولاً، وتقرير مقاصدهما (أي مسائلهما) فروعاً وأصولاً، إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين والبغي (أي حدث الظلمُ) على أئمة الدين، وظهر اختلاف الآراء والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات (أي حوادث) والرجوع إلى العلماء في المهمات (أي فى مسائل مهمّة)، (فسبب تلك الفتن والحوادث) فاشتغلوا (العلماء) بالنظر (أي بالفكر) والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلتها وإيراد الشبه (جمع شبهة) بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات. وسمُّوا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه، و(ما يفيد) معرفةَ أحوال الأدلة إجمالاً في إفادتها الأحكام بأصول الفقه (كما أنّ الأمر للوجوب)، و(ما يفيد) معرفةَ العقائد عن أدلتها التفصيلية بالكلام.

فائدة مهمّة

إنّ في علم الكلام جماعتين رئيسيّتين: ١- الأشاعرة ٢- والماتريدية.

١- جماعة الأشاعرة المنسوبة إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله (٢٦٠-٣٢٤) الذي كان على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله فى الفقه، فأكثر أصحاب الشافعي وأتباعه تابعون لأبي الحسن الأشعري فى الأصول أي في العقيدة، وللشافعي في الفروع أي في الفقه.

٢- جماعة الماتريدية المنسوبة إلى الشيخ أبي منصور الماتريدي (المتوفى ٣٣٣) الذي كان علي مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله تعالى في الفقه فأكثر أصحاب أبي حنيفة وأتباعه تابعون لأبي منصور الماتريدي في الأصول ولأبي حنيفة في الفروع.

واعلم أن الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية في اثنتي عشرة مسئلة فرعية، ولا اختلاف في الأصول، وأكثر المسائل الاختلافية بين الجماعتين ترجع إلى الاختلاف اللفظي، وقد كتب تلك المسائل المحقّق ((ابن كمال باشا)) في رسالته التي سمّاها ''رسالة الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية فى اثنتى عشرة مسئلة''

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الأستاذ: إعلم أن الشيخ أبا الحسن الأشعري إمام أهل السنة ومقدمهم، ثم الشيخ أبو منصور الماتريدي، وإن أصحاب الشافعيّ وأتباعه تابعون له، أي لأبي الحسن الأشعري في الأصول وللشافعيّ في الفروع. وإن أصحاب أبي حنيفة تابعون للشيخ أبو منصور الماتريدي في الأصول، ولأبي حنيفة في الفروع، كما أفادنا بعض مشايخنا رحمه الله تعالى، **ولا نزاع بين الشيخين وأتباعه إلا في اثنتي عشرة مسألة:**

الأولى: قال الماتريدي: التكوين صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى كجميع صفاته، وهو غير المكوّن، ويتعلق بالمكوّن من العالم، وكل جزء منه بوقت وجوده كما أن إرادة الله تعالى أزلية يتعلق بالمرادات بوقت وجودها، وكذا قدرته تعالى الأزلية مع مقدوراتها.

وقال الأشعريّ: إنها صفة حادثة غير قائمة بذات الله تعالى، وهي من الصفات الفعلية عنده لا من الصفات الأزلية، والصفات الفعلية كلها حادثة كالتكوين والإيجاد، ويتعلق وجود العالم بخطاب: ''كن''.

المسألة الثانية:

قال الماتريدي: كلام الله تعالى ليس بمسموع، وإنما المسموع الدالّ عليه. وقال الأشعريّ: مسموع، كما هو المشهور من حكاية موسى عليه السلام. وقال ابن فورك: المسموع عند قراءة القارئ شيئان: صوت القارئ وكلام الله تعالى، وقال القاضي الباقلاني: كلام الله تعالى غير مسموع على العادة الجارية، ولكن يجوز أن يسمع الله تعالى من شاء من خلقه على خلاف قياس العادة من غير واسطة الحروف والصوت، و قال أبو إسحاق الإسفرايني ومن تبعه: إن كلام الله تعالى غير مسموع أصلا، وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي كذا في البداية.

المسألة الثالثة:

قال الماتريدي: صانع العالَم موصوف بالحكمة سواء كانت بمعنى العلم أو بمعنى الأحكام.

وقال الأشعري: إن كانت بمعنى العلم فهي صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى، وإن كانت بمعنى الأحكام فهي صفة حادثة من قبيل التكوين، لا يوصف ذات الباري بها.

المسألة الرابعة:

قال الماتريدي: إن الله يريد بجميع الكائنات جوهرا أو عرضا طاعة أو معصية، إلا أن الطاعة تقع بمشيئة الله وإرادته وقضائه وقدرته ورضائه ومحبته وأمره، وإن المعصية تقع بمشيئة الله تعالى وإرادته وقضائه لا برضائه ومحبته وأمره.

وقال الأشعريّ: إن رضاء الله تعالى ومحبته شامل بجميع الكائنات كإرادته.

المسألة الخامسة:

تكليف ما لا يطاق ليس بجائز عند الماتريدي، وتحميل مالا يطاق عنده جائز، وكلاهما جائز عند الأشعريّ.

المسألة السادسة:

قال الماتريدي: بعض الأحكام المتعلقة بالتكليف معلوم بالعقل، لأن العقل آلة يدرك بها حسن بعض الأشياء وقبحها، وبها يدرك وجوب الإيمان وشكر المنعم، وإن المعرّف والموجب هو الله تعالى، لكن بواسطة العقل كما أن الرسول صلى الله عليه وسلّم معرّف الوجوب والموجب الحقيقي هو الله تعالى لكن بواسطة الرسول صلى الله عليه وسلم حتى قال: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه، ألا يرى خلق السموات والأرض ؟! ولو لم يبعث رسولا، لوجب على الخلق معرفته بعقولهم..

وقال الأشعري: لا يجب شيء ولا يحرم إلا بالشرع لا بالعقل، وإن كان للعقل أن يدرك حس بعض الأشياء، وعند الأشعريّ جميع الأحكام المتعلقة بالتكليف ملقاةٌ بالسمع.

المسألة السابعة:

قال الماتريدي: قد يسعد الشقيّ وقد يشقى السعيد، وقال الأشعريّ: لا اعتبار بالسعادة والشقاوة إلا عند الخاتمة والعاقبة.

المسألة الثامنة:

العفو عن الكفر ليس بجائز، وقال الأشعريّ: يجوز عقلا لا سمعا.

فائدة مهمّة (بقية من الصفحة السابقة)

المسألة التاسعة:

قال الماتريدي: تخليد المؤمن في النار، وتخليد الكافر في الجنة لا يجوز عقلا، ولا سمعا، وعند الأشعري: يجوز.

المسألة العاشرة:

قال بعض الماتريدية: الاسم والمسمى واحد، وقال الأشعريّ: بالتغاير بينهما وبين التسمية، ومنهم من قسم الاسم إلى ثلاثة أقسام: قسم عينه، وقسم غيره، وقسم ليس بعينه ولا بغيره، والاتفاق على أن التسمية وغيرها وهي ما قامت بالمسمى، كذا بداية الكلام.

المسألة الحادية عشر:

قال الماتريدي: الذكورة شرط في النبوّة، حتى لا يجوز أن يكون الأنثى نبيا، وقال الأشعريّ: ليست الذكورة شرطا فيها، والأنوثة لا تنافيها، كذا في بداية الكلام.

المسألة الثانية عشر:

قال الماتريدي: فعل العبد يسمى كسباً لا خلقاً، وفعل الحق يسمى خلقاً لا كسباً، والفعل يتناولهما، وقال الأشعري: الفعل عبارة عن الإيجاد حقيقة، وكسب العبد يسمى فعلاً بالمجاز، وقد تفرد القادر خلقاً ولا يجوز تفرد القادر به كسباً.

((تمّت الرسالة الشريفة لابن كمال باشا رحمه الله تعالى))

(ثمانية وجوه لتسمية علم الكلام بالكلام)

(١) لأن عنوان مباحثه (الكلام) كان قولهم (المتقدمين): الكلام في كذا وكذا (يعنى قالوا فى مواضع الفصول مثلاً الكلام فى إثبات واجب الوجود أو الكلام فى النّبوة و على هذا القياس).

(٢) ولأنَّ مسألة الكلام (بأنّه مخلوق أو غير مخلوق) كان أشهر مباحثه (وهذا أظهر وأشهر) وأكثرها نزاعاً وجدالاً، حتى انَّ بعضَ المتغلبة (يعنى بعض الملوك بالغلبة لا بطريق البيعة من أهل الحل والعقد بالاستحقاق) قتل كثيراً من أهل الحق (فى زمن الحكومة العباسية لا سيّما فى عهد المأمون فإنه له غلو فى ذالك وكان رافضيا معتزليا فاضلا وكان متوغّلاً فى فنون الفلسفة مجتهداً فيها والله القهّار ينتقم منه بجميع ذالك) لعدم قولهم بخلق القرآن.

(٣) ولأنه يورث (أي يُنْشِأُ ويُوجِدُ) القدرة على الكلام في تحقيق (أي إثبات) الشرعيات (أي الأحكام الشرعية) وإلزام الخصوم (أي إسكات الخصوم المناظرين)، كالمنطق للفلاسفة.

(٤) ولأنه أوَّلُ ما يجب (أي وجوب الكفاية على المكَلَّفِ) من العلوم التي إنما تعلم وتتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك (أي لكونه أوّل)، ثم خص (هذا الاسمُ) به (أي بهذا العلم)، ولم يطلق على غيره تمييزاً (وإن كان وجه الإطلاق موجوداً فى كلّ علمٍ وفنٍّ).

(٥) ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين (المعلّم والمتعلّم والسائل والمجيب) وغيره (أي علم الكلام) قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب.

(٦) ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونِزَاعاً، فيشتدُّ افتقاره (أي احتياجه) إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم.

(٧) ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه (ما سواه) من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام.

(٨) ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية (أي العقلية) المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية (أي القرآن والحديث والإجماع سُمِّيتْ بالسمعية لأنّها مسموعة من الشارع)، (وبسبب الأدلّة السمعية) كان (أي صار) أشدُّ العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً (أي دخولاً) فيه (أي فى القلب)،

فسمي بالكلام المشتق من الكَلِم (بفتح الكاف) وهو الجرح (تمّت تسمية وجوه الكلام بالكلام مهنا).

وهذا (أي ما يُفيد معرفة العقائد الدينيّة بأدلّتها العقليّة والسمعيّة من غير خلط الحكمة الفلسفيّة) هو كلام القدماء.

(مع أي فرقة يقع اختلاف على العموم؟)

ومعظمُ خلافياته (أي يكون أكثر اختلافات كلام القدماء) مع الفرق الإسلامية (كالروافض والخوارج والمعتزلة) خصوصاً المعتزلة، لأنهم أول فرقةٍ أسّسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين في باب العقائد.

فائدة مهمّة	كبار الفرق الإسلامية أربعة الأول القدرية الثانى الصفاتية الثالث الشيعية الرابع الخارجية ثمّ يترّكب بعضها مع بعض ويتشعّب عن كلّ فرقة أصناف فتصل إلى ثلاث وسبعين فرقة (الجواهرالبهية). وفى الحديث المرفوع تفترق أمّتي على ثلاث وسبعين ملّة كلّها فى النار إلا ملة واحدة فقيل له ما الواحدة؟ قال ما أنا عليه اليوم وأصحابى (رواه الحاكم). ولهذا الحديث أسانيد كثيرة بألفاظ متقاربة.

(قصة حدوث المعتزلة فى الإسلام)

وذلك (الخلاف) أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل مجلس الحسن البصري رحمه الله يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين (أي بين الكفر والإيمان)، فقال الحسن: قد اعتزل عنَّا، فسموا المعتزلة (لاعتزالهم عن الحقّ ومن العجب انّهم يفتخرون بهذا الاسم زاعمين أنّهم اعتزلوا عن الباطل).

(وجه التسمية أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد)

وهم سمّوا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد، لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى (هذا وجه العدل) ونفي الصفات القديمة عنه (أي عن الله تعالى وهذا وجه التوحيد).

فائدة مهمّة	هذا وجه العدل والتوحيد عند المعتزلة وأمّا أهل السنّة فقالوا لا يجب على الله شئ وإنّما الثواب فضلٌ والعذاب عدلٌ ولو عَذَّبَ المطيعَ وأثاب العاصى لم يقبحْ منه(أي من الله) ولكن عادته المقدّسة على خلافه. وأمّا الشرك بالله فهو إثبات الذات القديمة الواجبة لا الصفات القائمة بالواجب (النّبراس)

ثم إنهم (أي المعتزلة) توغلوا (أي اشتغلوا بالشدّة) في علم الكلام وتشبَّثوا (أي تعلّقوا) بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول والأحكام، وشاع (أي ذاع وفشا) مذهبهم فيما بين الناس إلى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري (هو أبو قبيلة من اليمن) لأستاذه أبي علي الجبائي (الجبا قرية من قرى البصرة): ما تقول في ثلاثة أخوة، مات أحدهم مطيعاً والآخر عاصياً والثالث صغيراً ؟

فقال (أبو على الجبائى): إن الأول يثاب بالجنة (لأنّ الثواب حق على الله تعالى يستحقّ المطيع بطاعته)، والثاني يعاقب بالنار (لأنّ العقاب جزاءٌ للمعصية يجب على الله إقامته)، والثالث لا يثاب ولا يعاقب.

قال الأشعري: فإن قال الثالث: يا ربُّ لِمَ (استفهام) أمتَّني صغيراً وما أبقيتَني إلى أن أكبر فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة !! ماذا يقول الرب تعالى.

فقال (الجبائى): يقول الرب: إني كنتُ أعلم منك أنك لو كبرتَ لعصيتَ فدخلتَ النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً.

قال الأشعري: فإن قال الثاني (الذى دخل فى النار): يا رب لِمَ لمْ تمتني صغيراً لئلا أعصي فلا أدخل النار ؟! فماذا يقول الرب؟

فبهت (أي تحيّر) الجبائي (وصار مدهوشاً ولم يقدر على الجواب)، وترك الأشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه (كأبي الحسن الباهلي والقاضي أبي بكر الباقلانى وإمام الحرمين والإمام الرازى) بإبطال رأي المعتزلة وإثبات ما ورد به السنة (أي الحديث) ومضى عليه الجماعة، فسموا أهل السنة والجماعة.

(سبب خلط الفلسفة بعلم الكلام)

ثم لما نقلت الفلسفةُ عن اليونانية إلى العربية وخاض (أي دخل) فيها الإسلاميون حاولوا (أي طلبوا) الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة (كقدم العالم وإيجاب الصانع ونفى علم الله بالجزئيات)، فخَلَطُوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليُحَقِّقُوا مقاصدها، فيتمكنوا (أي فيقدروا) من (أي على) إبطالها، وهلمَّ جرًّا، إلى أن أدرجوا (أي أدخلوا) فيه (أي الكلام) معظم (أي أكثر) الطبيعيات (هذا مشاهير مباحثها ومسائلها مثل مسئلة المكان والحيز وتناهي الزمان و عدمه ومسئلة حركة الأفلاك وتناهيها ومسئلة حدوث النفس وتجرّدها ومادّيتها) والإلهيات (وهى مباحث الذات وصفاته وعن المعتقدات الدينية)، وخاضوا في الرياضيات (هى مباحث الهيئة والهندسة مثل مقادير حركات الأفلاك وهيئاتها وأجزائها)، حتى كاد لا يتميز (علمُ الكلام) عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات (من الكتاب والسنّة)، وهذا (أي هذا العلم المخلوط بالمباحث الفلسفة وتحقيق مقاصدها وردّها) هو كلام المتأخرين.

(منزلةُ علمِ الكلام بين العلوم)

وبالجملة (أي حاصل الكلام) هو (أي علم الكلام) أشرف العلوم، لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية (و هى ستة ١: الكلام ٢: التفسير ٣: الحديث ٤: أصول الفقه ٥: وفروعها ٦: التصوّف، و رئيسها الكلام)، وكون معلوماته العقائد الإسلامية (أي المعتقدات التي يحصل بها الأسلام).

(غاية علم الكلام)

وغايته (أي العلم الفائدة الحاصلة منه) الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية، وبراهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية (هذا سبب آخر لكونه أشرفه من العلوم).

اعتراض مقدّر وهو أن يقال لو كان علم الكلام أشرف العلوم لما طعن السلف فيه و لما منع عن المباحثة!

جواب وما (اسم موصول) نقل عن بعض السلف من الطعن فيه (علم الكلام) والمنع عنه فإنما هو للمتعصِّب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين، والقاصد إلى إفساد عقائد المسلمين، والخائض (أي المتوغّل) فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين (أي الفضوليات الزائدة لا يحتاج إليه فى تكميل الدين بوجهٍ من الوجوه) وإلا فكيف يتصور المنع عمَّا هو مِن أصل الواجبات وأساس المشروعات.

فائدة مهمّة اعلم أن ذمّ الكلام محصورٌ فى أربعة أشخاص الأول من يتعصب فلا يطيع الحق بعد ظهوره فالكلام يقوّيه على المناظرة فيزيد تعصّبُه الثانى من لا يكون قوته العاقلة ذكية فلا يدرك المسائل والدلائل فيقصر عقله عن تحصيل اليقين الاستدلالى فهذا الرجل إذا اشتغل بالكلام تشوّش إيمانه الثالث من يقصد إلقاءَ الشبهات الكلامية على ضعفاء المسلمين كما فعل الملاحدة إفساداً للدين كابن الراوندى وعبد الكريم بن أبى العوجاء والقرامة الرابع من يخوض فى دقائق الفلسفة لا يحتاج إليه فى تكميل الدين بوجهٍ من الوجوه (النّبراس)

سوال مقدّر ثمّ لما كان يرد على المصنّف أن المقصود من الكلام هو مباحث الذات والصفات والسمعيات فلماذا بدأ بما هو غير المقصود بالذات؟

جواب ثـمَّ لما كان مبنى علم الكلام (أي بناء البحث أو بناء علم الكلام) على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله، ثمَّ الانتقال منها (أي من وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله) إلى سائر السمعيات (أي بعد بيان وجود الصانع و

غيره يبيّن المصنّف جميع السمعيات كأحوال القبر والبعث والنّبوّة والإمامة)، ناسب (جزاء لمآ) تصدير الكلام بالتنبيه (أي كان مناسباً أن يُبْدَأَ الكتاب بالتنبيه) على وجود ما يُشاهد من الأعيان والأعراض، وتحققِ العلم بها (أعيان و الأعراض) ليتوسل بذلك (أي بالأعيان و الأعراض) إلى معرفة ما هو المقصود الأهم (أي الأعظم وهو التوحيد والصفات)، فقال:

((قَالَ أَهْلُ الحَقِّ (أي أهل السنّة والجماعة)))

وهو (أي الحق) الحكمُ المطابِق (بكسر الباء) للواقع (أي الخارج)، يطلَقُ (يُستعمَلُ لفظ الحق) على الأقوال (للأقوال مثلاً قول حق) والعقائد (فيقال عقيدة حقّة) والأديان (فيقال دين حق) والمذاهب (فيقال مذهب حق)، باعتبار اشتمالها (أي أقوال، عقائد، أديان، مذاهب) على ذلك (أي الحق) ويقابله (أي الحق) الباطل.

وأما الصِّدْقُ فقد شاع في الأقوال خاصة (أي يُستعمل لفظ الصدق للأقوال خاصةً ولا يطلق على العقائد والأديان والمذاهب)، ويقابله (أي الصدق) الكذب.

فائدة مهمّة	فثبت من هذا أن بين الحق والصدق عموماً وخصوصاً مطلقاً باعتبار المصداق، والصدق خاص مطلقاً والحق عام مطلقاً (الجواهر البهيّة)

(الفرق بين الحق و الصدق بإعتبار المفهوم وإلا هما متّحدان بإعتبار الاستعمال)

وقد يُفرَّق بينهما (بين الصدق والحق) بأنَّ المطابقةَ تعتبر في الحقِّ من جانب الواقع، و(تُعتبَرُ المطابقة) في الصِّدقِ من جانب الحكم، فمعنى صدق الحكم مطابقته (أي الحكم) للواقع، ومعنى حَقِّيتَه (أي الحكم) مطابقة الواقع إياه (أي الحكم).

[ثبوت حقائق الأشياء]

((حَقَائِقُ الأَشْيَاءِ (أي نفس الشئ وعين الشئ) ثَابِتَةٌ (أي موجودة فى الخارج)))، حقيقة الشيء وماهيته (إشارة إلى أن الحقيقة والماهية بمعنى واحد وهما لفظان مترادفان لا فرق بينهما بحسب المفهوم ولا بحسب الاستعمال) مَا (موصولة) به (والباء للسببية) الشيءُ هُوَ (ضمير للفصل) هُوَ (خبر لِشئ)، كالحيوان الناطق للإنسان (يتقوّم ويتحصل بالحيوان الناطق ولا يتصوّر إنسانيّتُه بدونه)، بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه (الضاحك والكاتب)، فإنه من العوارض (ليس من الذاتيات).

فائدة مهمّة	قول المصنّف ''حقيقة الشئ و ماهيّته ما به الشئ هو هو'' ففى هذا الكلام، الضمير الأول (هو) للفصل بين المبتدأ (الشئ) و الخبر(هو الثاني) فيكون تقدير الكلام ''حقيقة الشئ وماهيّته ما يكون به الشئ ذالك الشئ''. مثلاً يقال فى اللغة الأردويّة آٹا، پانی اور آگ ایسی چیزیں ہیں جن کی وجہ سے روٹی، روٹی بنتی ہے۔ معلوم ہوا کہ آٹا، پانی اور آگ روٹی کی حقیقت اور ماہیت ہے۔ فكذلك الحيوان والناطق، هذان الشيئان حقيقة الإنسان وماهيّته والله تعالى أعلم وعلمُه أتمّ وأحكم.

(الفرق الاعتبارى بين الحقيقة و الماهية ولا فرق بينهما بحسب المفهوم ولا بحسب الاستعمال)

وقد يقال (فى الفرق بين الحقيقة و الماهية): إنَّ ما به الشيءُ هو هو باعتبار تحقُّقِه (أي وجوده) حقيقةٌ (وعلى هذا لا يقال حقيقة العنقاء لأنّه ليس بموجود فى الخارج)، وباعتبار تَشخّصِه (أي ذاته) هُويَّة، ومع قطع النظر عن ذلك (أي عمّا ذُكِرَ من التحقّق والتشخص) مَاهِيَّة.

(والشئ عند أهل السنّة والجماعة عبارة عن الموجود)

والشيء عندنا (أهل السنة والجماعة) هو الموجود (خلافا للمعتزلة فانهم يجعلون الشئ حقيقة فى الموجود والمعدوم)، والثُّبوتُ والتَّحققُ والوُجودُ والكَونُ. (هذه) ألفاظٌ (أربعة) مُترادفةٌ (أي متحدة المعنى فى اللغة)، معناها بديهي التصور (أي لا يمكن تعريفها لغاية ظهورها إلا على حسب تفسير اللغة).

سوال	فإن قيل: فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغواً، بمنزلة قولنا: الأمور الثابتة ثابتة.

فائدة مهمّة	حاصل هذا السوال، لَمّا كان الشئ والموجود والوجود والثبوت ألفاظ مترادفة، فقول المصنّف رحمه الله ''حقائق الأشياء ثابتة'' لغواً، أي خالٍ عن الفائدة فكأنّه قال المصنّف ''حقائق الثابتات ثابتة'' وهذا بمنزلة قولنا ''الأمور الثابتة ثابتة''!

جواب	قلنا: إنَّ المرادُ به أنّ ما نعتقده حقائق الأشياء ونسميه بالأسماء من الإنسان والفرس والسماء والأرض (وغير ذلك)

أمورٌ موجودةٌ (خبر أنَّ) في نفس الأمر (فى الخارج والحقيقة)، كما يقال: واجب الوجود (الذى نعتقده) موجود (فى الواقع ونفس الأمر)، وهذا الكلام مفيد (لا لغو) ربما (أي قلّما) يحتاج إلى البيان (أي فى أكثر الأحيان لا نحتاج إلى البيان)، وليس مثل قولك: الثَّابتُ ثَابتٌ (لأن هذا الكلام لغو فكأنه قيل الثابت فى نفس الأمر ثابت فى نفس الأمر فما فيه الفائدة لاتّحاد الموضوع والمحمول)، ولا مثل قوله: أنا أبو النجم (لأن الترادف فيه أيضاً ظاهر لأن الموضوع والمحمول ذات واحدة) و(لا مثل قوله أبي النجم) شعري شعري، على ما لا يخفى (فإن تأويله أنّ شعرى الآن مثل شعرى فيما مضى على سبيل المجاز محتاج إلى تكلّف).

وتحقيقُ ذلك (أي السوال والجواب) أنَّ الشَّيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه (أي على الشئ) بالشيء مفيداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض (يعنى بتفاوت العبارات يتفاوت الاعتبارات وبتفاوت الاعتبارات يتفاوت الأحكام والآثار)، كالإنسان إذا أخذ من حيث إنه جسم مّا (ما نكرة وقعت صفة لجسم لتفيدها زيادة نكارة وليست بموصولة ولا نافية) كان الحكم عليه (أي على

الإنسان) بالحيوانية مفيداً (أي إذا حُمِلَ الحيوان على الإنسان كان مفيدًا لإدراك شئ مجهول لم يكن معلوماً للسامع لأن السامع كان يعلمه جسماً ولكن لم يعلمه حيواناً)، وإذا أخذ من حيث إنه حيوان ناطق (يعني إذا تصوّر من حيث أنّه حيوان ناطق) كان ذلك (أي الحكم عليه بالحيوانية) لغواً (لأنّه مثل قولهم الحيوان الناطق حيوان).

فائدة مهمّة	ففي تصور الإنسان جهتان و باختلافهما اختلف جهتا الإفادة و عدمها فكذالك للحقائق اعتباران، اعتبار من حيث أنّها معلومة، و اعتبار من حيث أنّها موجود. فالحكم عليه بالثبوت مفيد من حيث أنّها معلومة، و لغو من حيث أنّها موجودة (الجواهر البهيّة)

((والعِلْمُ بِـهَا)) أي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها (بثبوتها) وبأحوالها ((مُتَحَقِّقٌ (أي ثابت في نفس الأمر))).

اعتراض وقيل: المراد (من قول المصنّف ''والعلم بها'') العلم بثبوتها؛ للقطع (أي مع اليقين) بأنه لا علم بجميع الحقائق.

فائدة مهمّة	حاصل الاعتراض أن اللام في قول المصنّف ''حقائق الأشاء'' للاستغراق فإن رجع الضمير في قوله ''والعلم بها'' إلى الأشياء بلا تقديرِ مضافٍ صار المعنى ''العلم بجميع الحقائق متحقق'' وهذا محال وباطل!

جواب والجواب: أن المراد الجنس (يعني ليس اللام في الأشياء للاستغراق بل للجنس فالمعنى ''جنس حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها'' أي بجنسها متحقق) رداً (أي كان مراد الجنس في الأشياء ردّاً) على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها.

(افتراق السوفسطائية إلى ثلاث فرقٍ)

((خلافاً للسوفسطائية (هي فرقة من حمقاء الفلاسفة)))

(١) فإنَّ منهم مَنْ ينكرُ حقائق الأشياء، ويزعم أنها (حقائق الأشياء) أوهام وخيالات باطلة (لا وجود لها في الواقع)، وهم العنادية (هذه الفرقة الأولى، سمّوا بذالك لأنهم ينكرون الحق عناداً).

(٢) ومنهم مَنْ ينكر ثبوتها (حقائق الأشياء) ويزعم أنها تابعة للاعتقادات، حتى إنْ اعتقدنا الشيء جوهراً فجوهر أو (اعتقدناه) عرضاً فعرض أو (اعتقدناه) قديماً فقديم أو (اعتقدناه) حادثاً فحادث وهم العِنْدية (هذه الفرقة الثانية، وسمّوا عندية لزعمهم أن حقيقة الشئ ما هو عند المعتقد).

(٣) ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته، ويزعم أنه شاك وشاك في أنه شاك وهلم جرا (شاكٌّ في شك الشك وهكذا في كل شك)، وهم اللاأدرية (لأنهم دائماً يقولون ''لا أدرى'').

(الدليل على ثبوت الأشياء)

تمهيد مهم	والدليل ينقسم إلى التحقيقي والإلزامي:فأمّا التحقيقي هو ما يدّعى المستدلُّ أن مقدّماته صادقة. وأمّا الإلزامي هو ما يكون مقدماته مسلَّمة عند الخصم لا عند المستدل، فمطلوب من الدليل الأول أي التحقيقي تحقيق الحق وإلزام الخصم معا، ومن الثاني اى الإلزامي إلزام الخصم فقط.

(الدليل التحقيقيّ)

لنا (في إثبات دعوانا) تحقيقاً (أي الجواب على سبيل التحقيق): أنَّا نجزمُ بالضرورة (أي بالقطع واليقين) بثبوت بعض الأشياء بالعَيَان (أي الرؤية بالبصر كالأرض والشمس)، وبعضها (الأشياء) بالبيان (بالبرهان كالواجب تعالى).

(الدليل الإلزاميّ)

وإلزاماً (الجواب الثاني على سبيل الإلزام): أنه إنْ لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبتت (الأشياء لأن النفي والنفي هو الإثبات)، وإن تحقق

(نفى الأشياء)، والنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم (لأن الحكم إما ثبوت أو نفى)، فقد ثَبَتَ شيءٌ من الحقائق، فلم يصح نفيها (الحقائق) على الإطلاق (أي كليّا).

ولا يخفى أنه (أي الدليل الإلزامى) إنما يتم على العِنَادِيَّة (وأما اللادرية فيشكّون وأما العندية مُعتقدون ما قصدوا).

(أدلّة السوفسطائية في إنكار حقائق الأشياء)

قالوا:

(١) الضروريات (ما لا يحتاج إلى الفكر) منها حسيات، والحسُّ قد يغلط كثيراً، كالأحول (هو الذي) يرى الواحد اثنين، والصفراوي (هو من يغلب عليه الصفراء) قد يجد الحلو مراً.

(٢) ومنها (الضروريات) بديهيّات (ما يحصل بمجرّد تصوّرٍ نحو الكل أعظم من الجزء)، وقد تقع فيها (بديهيّات) اختلافات، وتعرض شبهة يفتقر في حلها إلى أنظار دقيقة،

(٣) والنظريّات (ما يحصل بالفكر) فرع الضروريات، ففسادها (الضروريّات) فسادها (النظريّات)، ولهذا كثر فيها (النظريّات) اختلاف العقلاء.

(أجوبة أهل الحق لأدلّة السوفسطائية)

قلنا (في جوابهم):

(١) غَلَطُ الحِسِّ في البعض (في بعض المحسوسات) لأسباب جزئية لا ينافي الجزم (اليقين) بالبعض (المحسوسات الصحيحة) بانتفاء أسباب الغلط.

(٢) والاختلاف في البديهي لعدم الألف (والعادة) أو لخفاء في التصور (وعدم الأُلفِ والخفاء في التصور) لا ينافي البداهة.

(٣) وكثرة الاختلافات لفساد الأنظار (أدلّة) لا تنافي حقيقة بعض النظريات .

(النتيجة)

والحقُّ أنه لا طريق (أي لا سبيل) للمناظرة معهم، خصوصاً اللاأدرية، لأنهم لا يعترفون بمعلومٍ ليثبت به (المعلوم) مجهول، بل الطَّرِيقُ (إلى المناظرة) تعذيبهم بالنار، ليعترفوا أو يحترقوا (لأن لا يمكن إلزامهم إلا بهذا الطريق لا أنّه يجوز إحراقهم شرعاً).

(التحقيق لاسم السوفسطائية)

وسوفسط (بضم السين وفتح الفاء لفظ يوناني) اسم للحكمة المَمَوّهة (الباطلة) والعلم المزخرف (قد يسمى كل باطل في صورة الحق زخرفا)، لأن سوفا معناه العلم والحكمة، واسطا معناه الزخرف والغلط، ومنه (بعد تعريب اللفظ) اشتقت السفسطة، كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوف، أي محب الحكمة.

[تعريف العلم وأسبابه]

(التعريف الأول للعلم وهذا التعريف منقول عن الإمام أبي منصور الماتريدي)

((وأَسْبَابُ العِلْمِ)) وهو (أي العلم) صِفَةٌ يتجلى (ينكشف) بها المذكورُ (أي من شأنه ان يذكر) لِمَنْ قامت هي (الصفة) به، أي يتضح ويظهر (تفسير ليتجلى) ما يذكر (تفسير للمذكور).

اعتراض مقدّر	اعتراض مقدّر على هذا التعريف حيث قال المصنف ''يتجلى بها المذكور''، والذكر هو التلفّظ فيلزم أن يكون المعلوم الذى لم يتلفظ خارجاً عن التعريف لأنه في الذهن فقط ولم يذكر على اللسانِ.

جواب و(إن المراد بالمذكور ما) يمكن أن يعبر عنه موجوداً كان أو معدوماً، فيشمل (هذا التعريف الأول) إدراك الحواس (الخمس الظاهرة أما الباطنة فهم لا يُثْبِتُونَهَا وسيأتى بيانها) وإدراك العقل من (بيان لإدراك العقل) التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية (من الظن والتقليد والجهل المركب، وذلك لأن التجلى هو الظهور المطلق سواء كان تاما أو ناقصا ومطابقا للواقع أو غير مطابقٍ).

(التعريف الثانى للعلم وهذا التعريف منقول من بعض الأشاعرة)

بخلاف قولهم (إشارة إلى أن التعريف الأول عام شامل لجميع أنحاء العلوم بخلاف هذا التعريف لأنه خاص): صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض، فإنَّه وإنْ (وصلية) كان شاملاً لإدراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني (يعنى قيّد بعض الأفاضل هذا التعريف بالمعانى وقال ''العلم صفة توجب تمييزاً بين المعانى لا يحتمل النقيض'' فعلى هذا يخرج عن تعريف العلم ادراكُ الحواس ولكنّ لما كان مختار الأشعرى أنّ إدراك الحواس علمٌ فتَرَكَ المتأخرون والمصنّف قَيْدَ المعانى)، وللتصورات (أي هذا التعريف شاملٌ للتصورات) بناء على أنها (التصوّرات) لا نقائض لها على ما زعموا (إشارةٌ إلى أنّ هذا هو قول ضعيف)، لكنه (أي هذا التعريف) لا يشمل غير اليَقِينِيَّات من التصديقات (فخرج الظن والتقليد والجهل المركب لاحتمال المتعلق معها النقيض) هذا (أي خُذْ هذا).

(التطبيق والتوافق بين التعريفين)

ولكن ينبغي أن يحمل التجلِّي (فى التعريف الأوّل) على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن، لأنَّ العلم عندهم (الأشاعرة) مقابل للظن.

فائدة مهمّة	التعريف الثانى هو المختار عند المصنّف وأنّه ينبغى تأويل التعريف الأوّل بحيث يطابق الثانى فى عدم شمول التصديقِ الغيرِ اليقينيِّ لأنّه لا يسمّى علماً فى إصطلاحنا.

((للخَلْقِ)): أي المخلوق، من الملك والإنس والجن، بخلاف علم الخالق تعالى، فإنه لذاته لا لسبب من الأسباب.

((ثَلاثَةٌ (أي للعلم أسبابٌ ثلاثة هى): الحَوَاسُّ السَّلِيمَةُ، وَالخَبَرُ الصَّادِقُ، وَالعَقْلُ)) بحكم الاستقراء (أي وجه ضبط فيها الاستقراء).

(وجه حصر أسباب العلم فى الثلاثة)

ووجه الضبط (فى الثلاثة): أن السبب إن كان من خارج (أي خارج المدرك) فالخبر الصادق (فإنّه صوتٌ يُسمَعُ من خارج)، وإلا (أي و إن لم يكن خارجاً عنه): فإن كان آلة غير المدرك (أي إن كان السببُ آلةً مغايرة للمدرك) فالحواس، وإلا (أي وإن لم يكن آلة مغايرة للمدرك) فالعقل.

(اعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة)

تمهيد مهمّ	حاصلُ الإعتراض أنّه إن أردتُّم بالسبب ''السبب المؤثر'' فهو الله تعالى، لا غيرَ، وإن أردتم ''السبب الظاهرى'' فهو العقل فقط، وإن أردتم ''السبب المفضي'' فالحصر في الثلاثة باطلٌ، لأنّ هناك أسباب أُخرى مِثْلُ الوجدان والحدس والتجربة وغير ذلك.

اعتراض فإن قيل (حصر الأسباب في الثلاثة غيرُ الصحيح لأنّ): السببُ المؤثر (أي الحقيقيّ) في العلوم كلها هو الله تعالى (فقط)، لأنها (العلوم) بخلقه (تعالى) وإيجاده من غير تأثير للحاسة والخبر الصادق والعقل، و(إن أُريدَ بالسبب) السبب الظاهري كالنار للإحراق (فـ)هو العقل (فقط) لا غير، وإنما الحواس والأخبار آلات (متعلّق بالحواس) وطرق (متعلّقٌ بالأخبار) في الإدراك.

و(إن أُريدَ بالسبب) السببُ المفضي (أي الموصِل) في الجملة بأن يخلقَ الله فينا العلم معه (أي مع السبب المفضى) بطريق جري العادة ليشمل المدرك (متعلّقٌ بعبارةِ المقدّرة أي يُرادُ المفضى ليشتملَ المدركَ) كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر (فـ)لا ينحصر في الثلاثة، بل ههنا أشياء أخرى، مثل الوجدان (بالكسر قوّةٌ يُدرك بها المعانى القائمة ببدنِ المدرك كالهمّ والغمّ والفرح والعطش والجوع) والحدس (قوّة تُوجبُ سرعة انتقال الذهن إلى المطلوب العلمي من غير احتياج إلى التفكّر) والتجربة (هى تكرار مشاهدة المسبّب عن أسبابه كالموت بالسمّ) ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات (فعطف المقدّمات على المبادى من عطف الخاص على العام).

جواب قلنا: هذا (أي الحصر في الثلاثة) على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد، والإعراض عن تدقيقات الفلاسفة (حاصله أنّ المراد بالسبب هو ما يُفضى في الجملة وإن كانت أكثر من ثلاثة بحسب التدقيق لكن المشائخ حصروها في ثلاثة تقريباً إلى الضبط)، فإنهم لمّا وَجَدُوا بعض الإدراكات حاصلة عقيب (أي بعد) استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها (أي في وجودها بخلاف الحواس الباطنة فإنّ وجودها مشكوكٌ عندهم)، سواء كانت (الحواسُ الظاهرةُ) من ذوي العقول أو غيرهم، (فـ)جعلوا الحواسَّ أحدَ الأسباب. ولما كان معظم (أي أكثر) المعلومات الدينية مستفاداً من الخبر الصَّادِقِ جعلوا مسبباً آخر.

ولما لم يثبت عندهم (أي عند المشائخ وهذا تمهيد وتوطئة لبيان جعل العقل سبباً ثالثاً) الحواس الباطنة المسماة بالحِسِّ المشْتَرك والخيال والوَهْم وغير ذلك (من المتصرّفة والحافظة) ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجريبات والبديهيات والنظريات (لأنّ تفصيلَها من عادة الفلاسفة)، وكان مرجعُ الكُلِّ إلى العقل جعلوه سبباً ثالثاً (جزاءٌ لما لم يثبت) يفضي (يُوصِل) إلى العلم بمجرد التفات (أي توجّه وهذا في البديهى) أو انضمام حدس (أي سرعة الانتقال إلى الفهم والاستنتاج) أو تجربة أو ترتيب مقدمات (فهذا في النظرى)، فجعلوا السبب في العلم بأن لنا جوعاً وعطشاً (مثال الوجدانى) وأن الكل أعظم من الجزء (مثال البديهيّ) وأن نور القمر مستفاد من نور الشمس (مثال الحدس) وأن السقمونيا مسهل (مثال التجربيّ) وأن العالم حادث (مثال النظريّ)، هو العقل (بالنصب مفعول ثان لقوله ''جعلوه'' وضمير الفصل للحصر)، وإن (وصلية) كان (العقل) سبباً في البعض باستعانة الحس (كالسامعة والباصرة).

(الحواس السليمة خمسة عند المتكلّمين)

((**فالحَوَاسُّ**)) جمع حاسة، بمعنى القوة الحساسة (أي ليس المراد بالحاسة العضو الحامل للقوّة كالأذن والعين بل أُريدَ بها القوّةُ فيها) ((**خمْسٌ**)) (السمع والبصر والشم والذوق واللمس))، بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها (يعنى بالبداهية بلا نظرٍ وفكرٍ).

سوال مقدّر	لماذا أنتم تُبَيِّنُوْنَ الحواس الظاهرة فقط ولا الحواس الباطنة اللتى ثابتةٌ عند الفلاسفة؟

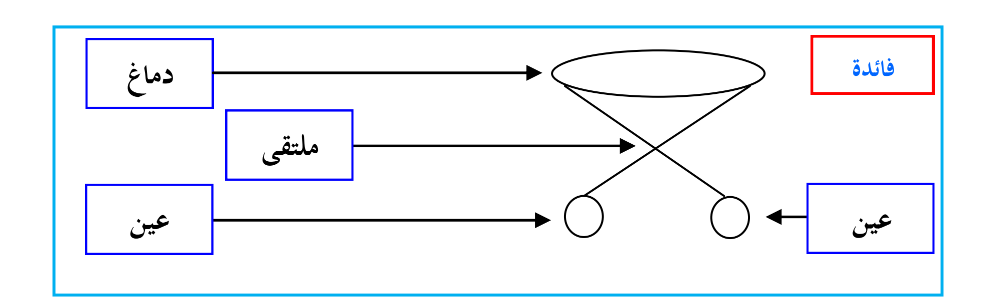
جواب وأما الحواسُّ الباطنة التي يُثبِتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها (الحواس الباطنة) على الأصول الإسلامية.

(١) ((**السَّمْعُ**))، وهي (أي حاسّة) قوة مودعة (موضوعة) في العصب المفروش في مقعر الصماخ (أي على سطح باطن الصماخَيْنِ)، يدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكيف (أي المتّصف) بكيفية الصوت إلى الصماخ، بمعنى أن الله تعالى يخلق الإدراك في

النفس عند ذلك (أي عند وصول الهواء).

(٢) ((والبَصَرُ))، وهي قوة مودعة في العصبتين (منشأهما مقدّم الدماغ) المجوفتين (اسم مفعول من التجويف) اللتين تتلاقيان في الدماغ ثم تفترقان فتتأديان إلى العينين، يدرك بها الأضواء والألوان أو الأشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى إدراكها (الأشياء) في النفس عند استعمال العبد تلك القوة.

(الرسم التخطيطي للبصر)



(٣) ((والشَّمُّ))، وهي قوة مودعةٌ في الزائدتين النابتين من مقدم الدماغ الشبهتين بحلمتي الثدي، يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف (أي المتّصِف) بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم.

(٤) ((والذوق))، وهي قوة مُنبثةٌ (اسم فاعل من الانبثات أي مُنتشِرة) في العصب المفروش على جرم اللسان (أي على ظاهر الجلد) يُدرَك بها الطعوم بمخالطة الرُطُوبة اللُّعابِيَّة التي في الفم بالمطعوم ووصولها (الرطوبة) إلى العصب.

(٥) ((واللَّمْسُ))، وهي قوة مُنبثةٌ (أي مُنتشرة) في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به (أي بالبدن).

((**وبكُلِّ حَاسَّةٍ مِنهَا**))، أي الحواس الخمس ((**يُوقَفُ**)) أي يطلع ((**عَلَى مَا وُضِعَتْ هِيَ**)) أي تلك الحاسة ((**لَهُ** (والضمير المجرور إلى كلمة ما))). يعني أن الله تعالى قد خَلَقَ كُلاً من تلك الحواس لإدراك أشياء مخصوصة، كالسمع للأصوات والذوق للمطعوم والشم للروائح، لا يدرك بها (أي بحاسة مّنها) ما يدرك بالحاسة الأخرى. وأما أنه هل يجوز (أي يمكن) أو يمتنع (أي لا يمكن) ذلك (أي إدراكُ شيئ بالحاسة غير موضوعة له، مثلاً هل يجوز أن يدرك السمع بحاسة البصر؟)؟

ففيه خلاف بين العلماء (أي بين أهل السنّة القائلين بالجواز والفلاسفة القائلين بالامتناع)، والحقُّ الجَوَاز، لما أن ذلك (أي الإدراك بالحاسّة) بمحضِ خلق الله من غير تأثير للحواس، فلا يمتنع (أي يمكن عند العقل والنقل) أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة إدراك الأصوات مثلاً.

سوال فإن قيل: أليست الذائقة تُدرَكُ بها حلاوة الشيء وحرارته معاً ؟

جواب قلنا: لا، بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان.

(النوع الثاني من أسباب العلم هو الخبر الصادق)

((**والخَبَرُ الصَّـادِقُ**)) أي المطابق للواقع (أي للخارج) ، فإن الخبرَ كلامٌ يكون لنسبته (الكلام) خارج تطابقه تلك النسبة (أي تطابق النسبةُ ذلك الخارج بأن يكونا ثبوتيَن أو سلبِيَّيْن) فيكون (الكلام) صادقاً، أو لا تطابقه (أي لا تطابق تلك النسبةُ ذالك الخارج)

فيكون (الكلام) كاذباً، فالصدق والكذب على هذا (أي التفصيل المذكور) من أوصاف الخبر، وقد يقالان (أي يُطلقَانِ الصدق والكذب) بمعنى الإخبار عن الشيء على ما هو (الشيء) به (الضمير إلى الموصول أي الإخبار عن الشئ على وجهٍ يكون هذا الشئ بهذا الوجه)، ولا على ما هو به (أي الإخبار عن الشئ لا على وجهٍ الذى يكون الشئ بهذا الوجه)، أي الإعلام (تفسير للإخبار) بنسبة تامة تطابق الواقع أو لا تطابقه، فيكونان (الصدق والكذب) من صفات المخبر فمن ههنا (أي لأجل أنّه يصحُّ أن يكون الصدق والكذب من أوصافِ الخبر ومن أوصاف المخبر) يقع في بعض الكتب 'الخبر الصادق' بالوصف، وفي بعضها 'خبر الصادق' بالإضافة.

(الخبر الصادق على نوعين: ١- الخبر المتواتر ٢- خبر الرسول)

((**عَلَى نَوْعَينِ: أَحَدِهِمَا الخَبَرُ المُتَوَاتِرُ**)) سُمِّي بذلك (أي بالمتواتر) لما أنه لا يقع دفعة (أي فى آنٍ واحدٍ وساعةٍ واحدةٍ)، بل على التعاقب (هو أن يجيئ بعض عقب بعض) والتوالي (مشتق من الولاء وهو القرب ومعناه التتابع). ((**وَهوَ الخَبَرُ الثَّابِتُ على أَلْسِنَةِ قَوْمٍ** (أي عدد بلا حصر) **لا يُتصوَّرُ تَواطُؤهُم**))، أي لا يجوز العقل توافقهم ((**عَلَى الكَذِبِ**))، ومصداقه (أي دليل كون الخبر متواتراً هو) وقوع العلم من غير شبهة.

(حكم خبر المتواتر)

((**وَهوَ**)) (أي الخبر المتواتر) بالضرورة (أي بالبداهية) ((**مُوجِبٌ للعِلْمِ الضَّرُورِيِّ** (أي العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر علم بديهى لا يحتاج إلى الدليل) **كالعِلْمِ بالمُلُوكِ الخَالِيَةِ** (أي الماضية) **في الأَزْمِنَةِ المَاضِيَةِ والبُلْدَانِ النَّائِيَةِ** (أي البعيدة))) يحتمل العطف (أي عطف البلدان) على الملوك وعلى الأزمنة، والأول (أي العطف على الملوك) أقرب (من حيث المعنى) وإن (وصلية) كان أبعد (من حيث اللفظ).

فهٰهنا (أي فى شرحِ الكلام) أمران (أي حكمان):

أحدهما: أن المتواتر موجِبٌ للعلم، وذلك (أي إيجاب التواتر للعلم) بالضرورة (بالبداهة)، فإنَّا نجدُ من أنفسنا العلم (أي العلم الضروري) بوجود مكة وبغداد، وأنه (أي هذا العلم) ليس إلا بالإخبار.

والثاني: أن العلمَ الحاصلَ به (أي بالتواتر) ضروريٌّ (لا نظرى ولا استدلالى)، وذلك (أي كونه ضروريا ثابت) لأنه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم إلى العلم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات.

اعتراض مقدّر	إنّا لا نسلّم أن الخبر المتواتر يُفيد العلم القطعي اليقيني، وذلك لأنّ اليهود والنصارى أمتان عظيمتان طبقوا مشارق الأرض ومغاربها وكل مَن اليهود يُخبر بتأييد دينِ موسى عليه السلام وكل من النصارى يُخبر بقتلِ عيسى عليه السلام وهم عدد يستحيلُ تواطؤُهم على الكذب.

جواب وأما خبرُ النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام، فتواتره ممنوعٌ (أي لم يبلغ عدد المخبرين بقتله إلى حدِّ المتواتر أصلاً وخبر اليهود قد انقطع فى زمنِ بخت نصر).

اعتراض فإن قيل: خبرُ كلِّ واحدٍ لا يفيد إلا الظن، وضَمُّ الظَّنِّ إلى الظَّنِّ لا يوجب اليقين، وأيضاً (معارضة أُخرى) جوازُ كَذِبِ كلِّ واحدٍ يوجبُ جوازَ كذب المجموع، لأنه (المجموع) نفس الآحاد.

جواب قلنا: ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد،كقوَّةِ الحبل المؤلف من الشعرات (مع ضعف كلِّ شَعرٍ).

اعتراض فإن قيل: الضروريات لا يقع فيها التفاوت (بأن يكونَ بعضها أخفى لأنّ الخفاء ينافى البديهية) ولا الاختلاف (أي لا يقع اختلاف العقلاء فى إثباتِ الحكم الضرورى ونفيه)، ونحن (أي والحال أنّا) نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود إسكندر (فثبتت التفاوت)، والمتواتر قد أنكر إفادته العلم جماعة من العقلاء (فثبت الاختلاف)، كالسُّمنية (قوم من قدماء عبدة الأصنام يُنسبون إلى

''سومات'' بلدة فى الهند) والبراهمة (قوم من رؤساء كفار الهند منسوبون إلى رئيسٍ لهم يقال له ''برهَمن'').

جواب قلنا: هذا (أي عدم التفاوت والاختلاف) ممنوع (أي يُمكِنُ التفاوت والاختلاف بوجهٍ من الوجوه)، بل قد تتفاوت أنواع (أي أقسام) الضروري بواسطة التفاوت في الألف والعادة والممارسة والإخطار بالبال وتصورات أطراف الأحكام، وقد يختلف فيه مكابرة (هى المنازعة بلا حقٍّ طلباً للعلو والكبر) وعناداً (هو إنكار حق الخصم للعداوة) كالسوفسطائية (أي كاختلافهم) في جميع الضروريات.

(والنوع الثانى من الخبر الصادق هو خبر الرسول)

والنوع الثاني (هو): خبر الرسول المؤيد أي الثابت رسالته (بالمعجزة).

(تعريف الرسول)

والرسول (هو) إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام، وقد يشترط فيه (أي فى الرسول) الكتاب، بخلاف النبي فإنه أعم.

> **فائدة مهمّة** قولُ المصنّف ''وقد يُشترط فيه...'' إشارة إلى القول المختار عند المصنّف هو عدم الاشتراط وأشار إلى ضعفه لما ورد فى الحديث زيادة عدد الرسول على عدد الكتاب بأن الرسول ثلاث مائة وثلاث عشر والكُتُب مائة وأربعة (حاشية شرح العائد)

(تعريف المعجزة)

والمعجزةُ أمرٌ (أي شئ) خارقٌ (أي مخالف) للعَادَةِ قُصِدَ (أي أُريدَ) به إظهارُ صدقِ من ادَّعى أنه رسول الله تعالى.

(حكم خبر الرسول)

((وهو)) أي خبر الرسول ((**يوجب العلم الاستدلالي**)) أي الحاصل بالاستدلال، أي النظر في الدليل.

(تعريف الأوّل للدليل)

وهو (أي الدليل فى مصطلح الأُصوليين) الذي يمكن التوصل (أي الوصول) بصحيح النظر فيه (أي بالنظر الصحيح وهذا إضافة الصفة إلى الموصوف) إلى العلم بمطلوب خبري.

(تعريف الثانى للدليل)

وقيل (فى إصطلاح المنطقيين الدليل هو): قول مؤلف من قضايا يستلزم (ذالك المؤلف) لذاته قولاً آخر.

(مثالَين لتعرِفَيْنِ المذكورَيْن)

فعلى (التعريف) الأول (يقال مثلاً) الدليل على وجود الصانع هو العالم، وعلى (التعريف) الثاني (مثلاً): قولنا: العالم حادث، وكل حادث له صانع.

(تعريف الثالث للدليل)

وأما قولهم (أي قول المنطقيين): الدليل هو الذي يَلزمُ من العِلمِ به العِلمُ بشيء آخر، فبالثاني أوفق (أي هذا التعريف الثالث أشبه بالتعريف الثانى).

(وجه كون خبر الرسول موجباً للعلم اليقيني)

أما كونه (أي خبر الرسول) موجباً للعلم (مفيدًا للعلم اليقينيّ) فللقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده (أي من جانبه) تصديقاً له في دعوى الرسالة، كان صادقاً (جزاء مَن) فيما أتى به من الأحكام (الشرعيّة)، وإذا كان صادقاً يقع العلم (أي اليقين) بمضمونها (أي بمضمون الأحكام) قطعاً (فلا يبقى الشك فى رسالتِه).

(وجه كون خبر الرسول موجباً للعلم الاستدلالي)

وأما كونه (أي العلم الحاصل بخبر الرسول) استدلالي فلتوقفه (أي بسبب توقّفِ العلم) على الاستدلال واستحضار أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات (هذا صغرى القياس)، وكل خبر هذا شأنه (هذا كبرى القياس) فهو صادق ومضمونه (أي مضمون هذا الخبر) واقع (هذا نتيجة القياس).

(العلم الثابت بخبر الرسول يشابه العلم الثابت بالضرورة)

((**والعلم الثابت به**)) أي بخبر الرسول ((**يضاهي**)) أي يشابه ((**العلم الثابت بالضرورة**)) كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات ((**في التيقن**)) أي عدم احتمال النقيض ((**والثبات**)) أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك (هو الذي يورد الشبهة الباطلة لدفع الحق)، فهو (أي العلم الحاصل بخبر الرسول) علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت، وإلا (أي وإن لم يتحقق الأوصاف الثلاثة) لكان جهلاً (إن لم يطابق) أو ظناً (إن لم يجزم) أو تقليداً (إن لم يثبت فحينئذ لا يكون مشابها للضروري في التيقن والثبات).

اعتراض فإن قيل: هذا (أي إفادة خبر الرسول العلم اليقيني) إنما يكون (ذلك اليقين) في المتواتر فقط (وأما إذا كان حديث منقولاً بالآحاد فلا يفيد إلا الظن كما تقرر في أصول الفقه)، فيرجع (خبر الرسول) إلى القسم الأول (أي المتواتر فلا يكن قسماً ثانيا مقابلاً للمتوتر).

جواب قلنا: (نحن نمنع حصر العلم اليقين في التواتر فقط، بل نقول): الكلام (أي قولنا خبر الرسول يفيد اليقين) فيما علم أنه خبر الرسول بأن سمع من فيه (بكسر الفاء أي الفم) أو تواتر عنه ذلك (الخبر) أو بغير ذلك (كالإلهام) إن أمكن.

فائدة مهمّة	وحاصل الجواب أن المراد بخبر الرسول هو الخبر الذى ثبت أن خبر الرسول وليس هذا الثبوت منحصراً في التواتر في نفس الأمر لأن الصحابة رضى اللّه عنهم كانوا يسمعون منه فيحصل لهم العلم اليقيني بأنه خبر الرسول بلا تواتر ولأنه يمكن أن يخلق اللّه سبحانه في بعض الأشخاص طريقاً آخر للعلم بذالك من غير مشاهدة ولا تواتر كالإلهام الصحيح والمنام الصالح وإدراك بلاغة ألفاظ النبي صلى اللّه عليه وسلم وأسلوب كلامه كما روى عن كثير من أئمة الحديث أنهم كانوا يميزون الحديث الصحيح عن السقيم كما يعرف أحدنا الشعر البليغ عن غيره بالمذاق. وهذا العلم وإن لم يكن حجة للغير لكنّه قد يكون يقيناً عند صاحبه (النبراس)

سوال مقدّر	لو قال قائل اَن خبر الرسول مما يوجب العلم اليقين فيجب أن يكون خبر الواحد موجباً لليقين أيضاً مع أنه ليس كذالك!

جواب وأما خبر الواحد (المنقول عن النبي صلى اللّه عليه وسلم بالآحاد) فإنما لم يفد العلم لعروض الشبهة (في طريق وصله من النبي صلى اللّه عليه وسلم إلينا) في كونه خبر الرسول (وإلا فلا شك في نفس الخبر أنه يقيني).

اعتراض فإن قيل: فإذا كان (خبر الرسول) متواتراً أو مسموعاً من في رسول الله عليه السلام كان العلم الحاصل به ضرورياً (لثبوته بالتواتر أو المشاهدة) كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات، لا استدلاليا (فلا يصح قول المصنف يوجب العلم الاستدلاليّ).

فائدة مهمّة	حاصل الجواب الآتي أن ههنا شيئين، الأول: العلم بكونه خبر الرسول، والثاني: العلم بصحة مضمونه. فالضروري هو الأول، والاستدلالي هو الثاني والكلام في الثاني لا في الأول! واللّه تعالى أعلم وعلمه أتمّ وأحكم.

جواب قلنا: العلم الضروري في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام، لأن هذا المعنى (أي كونه خبر الرسول) هو الذي تواتر الأخبار به، و(العلم الضروري) في المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو إدراك الألفاظ (بحاسّة السمع) وكونها (أي تلك الألفاظ) كلام رسول الله.

والاستدلاليّ هو العلم بمضمونه (أي بمضمون ذالك الخبر) وثبوت مدلوله (فالواقع والمقصود بالبحث هو هذا العلم لا الأول)، مثلاً قوله

عليه الصلاة والسلام: "**البينة على المدعي واليمين على من أنكر**"[1] علم بالتواتر أنه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو (أي العلم بأن هذا الحديث خبر الرسول) ضروري، ثم علم منه (أي من كونه خبر الرسول) أنه يجب أن تكون البينة على المدعي وهو استدلاليّ (بأن يقال هو خبر الرسول وكلّ ما هو خبر الرسول فمضمونه حقٌّ فهذا مضمونه حقٌّ).

اعتراض فإن قيل: الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين (أي المتواتر وخبر الرسول)، بل قد يكون (الخبرُ الصادقُ) خبرَ الله تعالى (فإنّ ما اخبر اللّهُ به موسى عليه السلام ونبيَّنا محمدًا صلى اللّه عليه وسلم ليلة المعراج قد أفادَ لهما العلمُ القطعي) أو خبرَ الملك (لأن ما أخبر به جبريلُ عليه السلام الأنبياءَ كان يُفيدُ اليقينَ) أو خبرَ أهل الإجماع (هو اتفاق المجتهدين من أمّة النبي صلى اللّه عليه وسلم على حكمٍ وقد ثبتَ بالقرآن والحديثِ المتواتر أنّ ما أجمعوا عليه فهو حقٌّ) أو الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب (أي خبر الواحد الذي كان معه قرائن عقليّة دالّة على صدقه) كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه إلى داره (استقبالاً له).

الجواب الأول قلنا: المراد بالخبر (الصادق الذي قُسِّمَ على نوعين) خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق (فخرج خبر اللّهِ وخبر المَلَكِ لأنه سبب العلمِ للأنبياء فقط) بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل (فخرج الخبر المقرون كالخبر بقدوم زيدٍ لأنّ العاقل يستدلّ بالقرينة على صدقه ولا يحصل العلم بصدقه بكونه خبراً)، فخبر الله تعالى أو خبر المَلَك إنما يكون مفيداً للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق إذا وصل إليهم من جهة الرسول عليه السلام (إذ العامّة لا يسمعون كلام اللّه والمَلَك)، فحكمه حكم خبر الرسول (فلا يكون قسماً آخر) وخبر أهل الإجماع في حكم المتواتر.

الجواب الثاني وقد يجاب (عن النقض بخبر الإجماع): بأنه (خبر أهل الإجماع) لا يفيد بمجرده (أي بمجرّد كونه خبرًا)، بل بالنظر الى الأدلة الدالّة على كون الإجماع حجة.

فائدة مهمّة حاصل الجواب الثاني أن خبرهم أى خبر أهل الإجماع غير داخل فى المقْسَم (أى الخبر الصادق هذا هو المقسم) إذا المقسم هو الخبر الذى يُفيد العلمَ بمجرّد كونه خبراً مع قطع النظر عن الاستدلال وخبرُ أهل الإجماع ليس كذالك فلا يضرّ الحصر لخروجِه عن المقسم ولكنّ المصنف لم يرض بهذا الجواب الثانى والغرض من إيراده لكى يَرُدَّ عليه.

(ردّ المصنّف على الجواب الثانى)

قلنا: وكذلك خبر الرسول، ولهذا جعل استدلالياً (أي خبر الرسول ايضاً لا يفيد العلم بمجرد كونه خبراً بل لا بد من الاستدلال بأنّه خبر صاحب المعجزة ولذا قال المصنف هو يفيد العلم الاستدلالى فلو صحّ جوابكم أي الجواب الثانى فلزم ان يخرج خبر الرسول عن المقسم أي عن الخبر الصادق وهو باطل إجماعا).

(النوع الثالث من أسباب العلم هو العقل)

((**وأما العقل**)) وهو قوة للنفس، بها (أي بتلك القوة) تستعد (النفس) للعلوم والإدراكات، وهو المعنى بقولهم (أي بعض العلام مثل إمام فخرالدين الرازى: العقل هو): غريزة (أي القوة) يتبعها (أي يلزمها) العلم بالضروريات عند سلامة الآلات.

(التعريف الثانى للعقل)

وقيل (العقل هو): جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط (أي بواسطة ترتيب المقدمات) والمحسوسات (تدرك به المحسوسات) بالمشاهدة.

---

[1] **قال السيوطي**: حديث : ((البينة على المدّعي واليمين على من أنكر)). أخرجه بهذا اللفظ الشافعي فى الأم من حديث ابن عباس بسند صحيح ، وأخرجه الترمذي ، والدارقطني من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده بسند ضعيف ، وأصله فى الصحيحين بلفظ : ((اليمين على المدَّعَى عليه)).

(حكم للعقل)

((**فهو سبب للعلم أيضاً** (كالحواس والخبر الصادق))) صرح بذلك (أي بكونه سبباً مع أنه معلوم مما سبق) لما فيه (أي في العقل) من خلاف الملاحدة والسمنية في جميع النظريات و(من خلاف) بعض الفلاسفة في الإلهيات، بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء (أي هم قالوا لو كان العقل سبباً للعلم لَمَا وقع فيه اختلاف العقلاء وتناقض الآراء لكن اختلف العقلاء فيه وتناقض الآراء كثيراً. فأجاب الشارح بقوله: ''والجواب...'').

والجواب (من جانب الجمهور) : أن ذلك (أي كثرة الاختلاف والتناقض اللآراء) لفساد النظر (أي بسبب فساد بعض النظر)، فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم (ثم ذكر المصنف جواباً ثانياً بقوله ''على ما ذكرتم...'')، على أن ما ذكرتم (أي من أن كثرة الاختلاف تدل على عدم إفادة النظر, فهذا) استدلال بنظر العقل، ففيه (أي في استدلالكم) إثبات ما نفيتم، فيتناقض (قولكم ومذهبكم).

اعتراض فإن زعموا (أي إن قالوا في رد جواب الجمهور) أنه (أي استدلالنا هذا) معارضة للفاسد (وهو قول الجمهور) بالفاسد.

جواب قلنا (في ردهم): إما أن يفيد (ما ذكرتم) شيئاً (من العلم) فلا يكون فاسداً، أو لا يفيد (ما ذكرتم) فلا يكون معارضة (لأن الشيئ الذي لا يفيد فهو لا يصلح للمعارضة).

(الاعتراض الذى له شقّين أي جزئين)

فإن قيل:

(١) كون النظر مفيداً للعلم إن كان (النظر) ضرورياً لم يقع فيه (أي في النظر الذى يفيد علم الضرورى) خلاف كما في قولنا: الواحد نصف الاثنين (فليس عاقل ينكره).

(٢) وإن كان (النظر) نظرياً لزم إثبات النظر بالنظر وأنه دور (أي توقف الشئ على نفسه).

(جواب الشق الأول)

قلنا: الضروري قد يقع فيه خلاف، إما لعناد أو لقصور في الإدراك، فإن العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الأخبار.

(جواب الشقّ الثانى)

والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه (أي هذا النظر المخصوص) بالنظر (فلا دور)، كما يقال: قولنا: العالم متغير وكل متغير حادث (فهذا النظر المخصوص) يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة، وليس ذلك (أي كونه مفيداً للعلم) لخصوصية هذا النظر، بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه (من إيجاب الصغرى وكلية الكبرى)، فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيداً للعلم.

وفي تحقيق هذا المنع (أي تحقيق جواب الشق الثاني) زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب.

(العلم الثابت بالعقل على قسمين: (١) الضروريّ (٢) الاكتسابيّ)

((**وما ثبت منه**)) أي من العلم الثابت بالعقل ((**بالبديهة**)) أي بأول التوجه من غير احتياج إلى التفكر (أي نظر وكسب)

(١) ((**فهو ضروري، كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه**))، فإنه بعد تصور معنى الكل والجزء والأعظم لا يتوقف على شيء (بعد التوجه)، ومن توقف فيه (أي في معنى الكل والجزء) حيث زعم أن جزء الإنسان كاليد مثلاً قد يكون أعظم منه (أي

من الإنسان) فهو لم يتصور معنى الكل والجزء (بل ظن أنّ الكل ما عدا ذلك الجزء).

((وما ثبت منه بالاستدلال)) أي بالنظر في الدليل سواء كان (الاستدلال) استدلالاً من العلة على المعلول كما إذا رأي ناراً فعلم أن لها دخاناً (ويسمى الدليل لِمِّياً) أو (كان استدلالاً) من المعلول على العلة كما إذا رأي دخاناً فعلم أن هناك ناراً (و يسمى الدليل إنِّياً)، وقد يخص (أي يسمى) الأول (أي الدليل اللِّمّى) باسم التعليل والثاني (أي قد يسمى الدليل الإنّي) بالاستدلال.

(٢) ((فهو اكتسابي)) أي حاصل بالكسب، وهو (أي الكسب) مباشرة الأسباب (أي استعمالها) بالاختيار، كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والإصغاء وتقليب الحدقة (أي تحريك العين) ونحو ذلك في الحسيات.

(النسبة بين اللاكتساب والاستدلال هي العموم والخصوص المطلق)

فالاكتسابي أعم من الاستدلالي، لأنه (أي استدلالىّ) الذي يحصل بالنظر في الدليل (فقط)، فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس (أي ليس كل اكتسابى استدلاليّا)، كالإبصار (أي كعلم الحاصل بالرؤية) الحاصل بالقصد والاختيار (فهو اكتسابى لا استدلالى لأن الاستدلال هو النظر في الدليل والاكتساب اعم من ذلك).

(قد يُستعمل الضروريّ في مقابلة الاكتسابيّ وتارةً في مقابلة الاستدلاليّ)

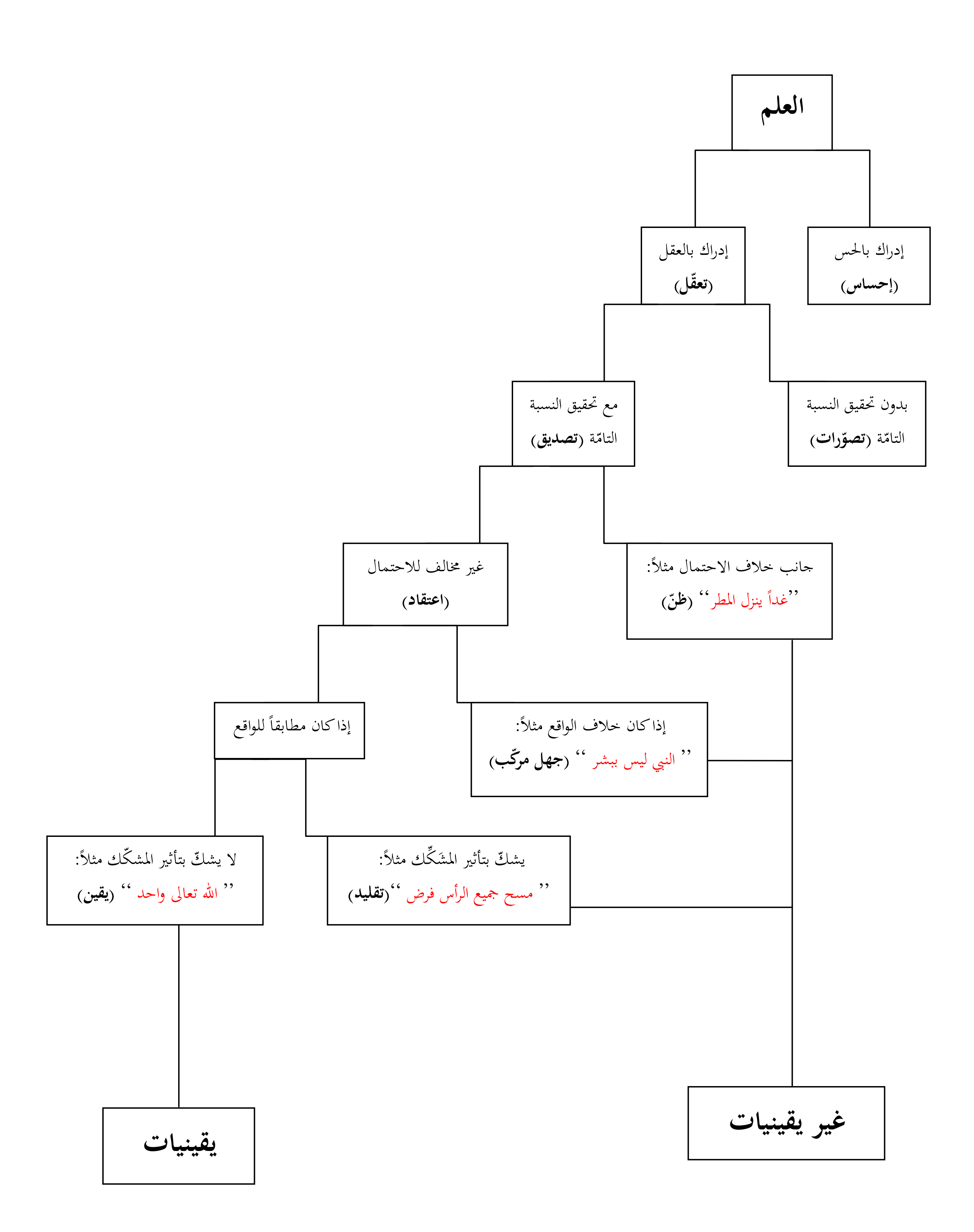
وأما الضروري فقد يقال: في مقابلة الاكتسابي (كما في كلام المصنف) ويفسر (الضرورى حينئذٍ) بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق أي يكون (الضرورى) حاصلاً من غير إختيار للمخلوق، وقد يقال (الضرورى) في مقابلة الاستدلالي ويفسر (الضرورى حينئذٍ) ما يحصل بدون فكر ونظر في دليل، فمن ههنا (أي من اختلاف اصطلاحهم في تفسير الضرورى) جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابياً (فهذا على التفسير الأول) أي حاصلاً بمباشرة الأسباب بالاختيار، و(جعل) بعضهم (العلم الحاصل بالحواس) ضرورياً (وهذا على التفسير الثاني) أي حاصلاً بدون الاستدلال، فظهر (من اختلاف تفسير الضروري) أنه لا تناقض في كلام صاحب البداية (وهو الإمام نور الدين البخاري أحد عظماء الحنفية. ووجه التناقض أنّه قسّم العلم إلى ضرورى واكتسابى ثم قسّم الاكتسابى إلى ضرورى واستدلالى فجعل الضرورى قسيماً أي مقابلاً للاكتسابى أولاً وقسماً له أي للاكتسابى ثانيا وهذا تناقض. ووجه اندفاع التناقض أنّ الضرورى الذى هو قسيم الاكتسابى غير الذى هو قِسمُه ومُوهِمُ التناقض الاشتراك الاسمى) حيث قال (صاحب البداية): '' إن العلم الحادث (أي علم المخلوق) نوعان:

(١) ضروري وهو ما يحدثه الله في نفس العبد من غير كسبه واختياره، كالعلم بوجوده (أي بوجود العبد بأنه موجود) وتغير أحواله (أي أحوال العبد من مثل الصحة والمرض والجوع والعطش واللذة والألم وغيرها).

(٢) واكتسابي وهو (أي الكسب) ما يحدثه الله فيه بواسطة كسب العبد وهو (أي الكسب) مباشرة أسبابه، وأسبابه (أي أسباب العلم) ثلاثة: الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل''.

ثم قال (صاحب البداية): '' والحاصل من نظر العقل (أي من الاكتسابى) نوعان: ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكر، كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء، واستدلالي يحتاج فيه إلى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان'' (انتهى كلام صاحب البداية).

[الرسم التخطيطي للعلم]



[البحث في الإلهام]

((**والإلهام**))[٢] المفسر بإلقاء معنى في القلب بطريقِ الفيض (أي بلا اكتساب وبلا استحقاق بل فَضْلٌ محض من اللّه تعالى) ((**ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء** (أو بفساد الشئ) **عند أهل الحق**))، حتى يرد به (أي بالإلهام) الاعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة (أي لو كان الإلهام سببا للعلم لَبَطل حصر أسبابه في الحس والخبر والعقل) المذكورة.

وكان الأولى أن يقول (المصنف): ليس من أسباب العلم بالشيء (بدل أسباب المعرفة بالشئ)، إلا أنه حال (أي حاول وأراد) التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات، والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات، إلا أن تخصيص الصحة بالذكر (أي في قول المصنف ليس من أسباب المعرفة بصحة الشئ) مما لا وجه له (لأنّ الإلهام ليس من أسباب العلم بفساد الشئ كذالك).

ثم الظاهر أنه (أي المصنف) أراد أن الإلهام ليس سبباً يحصل به (أي بالإلهام) العلم لعامة الخلق و(لا) يصلح (الإلهامُ) للإلزام على الغير، وإلا (وإن لم يكن المراد ذلك) فلا شك أنه (أي الإلهام) قد يحصل به العلم (لصاحب الإلهام وحده)، وقد ورد القول به في الخبر (أي الحديث النبوى)، نحو قوله عليه الصلاة السلام: ألهمني ربي، وحكي عن كثير من السلف.

(خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد لا يُفيدانِ العلم اليقيني)

وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يُفيدانِ الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال، فكأنه (أي المصنف) أراد بالعلم ما لا يشملهما (أي الظن والاعتقاد)، وإلا فلا وجه لحصر الأسباب في الثلاثة.

---

[٢] **قال السيوطي:** قوله ((والإلهام)) وقد ورد به فى الخبر قلت: يشير إلى الحديث الذى أخرجه البخارى عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: ((لقد كان فيما قبلكم من الأمم ناس محدثون فإن يكن فى أمّتي أحد فإنّه عمر)). محدثون: ملهمون.

[الكلام في حدوث العالم]

تمهيد مهمّ

لما فرغ المصنف عن بيان المقدمة من بيان ثبوت الأشياء بحقائقها والعلم بوجودها وبيان أسباب العلم بالأشياء الموجودة شَرَعَ في المسائل الاعتقادية الكلامية وبدأ ببَيان حدوث الكائنات الأدلة بوجود صانعها وخالقها الواجب الوجود جلّت أسمائه وتقدّست صفاته. (الجواهر البهيّة)

((**والعَالَم**)) أي ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع، يقال: عالم الأجسام وعالم الأعراض وعالم النباتات وعالم الحيوان إلى غير ذلك، فيخرج صفات الله تعالى (من العالَم)، لأنها ليست غير الذات كما أنها ليست عينها، ((**بجميعِ أجْزَائِهِ**)) من السموات وما فيها والأرض وما عليها، ((**مُحْدَثٌ**)) أي مُخرَج (اسم مفعول من الإخراج) من العدم إلى الوجود، بمعنى أنه (أي العالَم) كان معدوماً فوجد، خلافاً للفلاسفة حيث ذهبوا إلى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها، وقدم العناصر (جمع عُنْصُرْ وهي أربعة بالاستقراء: (١) النار (٢) الهواء (٣) الماء (٤) الأرض) بموادها وصورها، لكن بالنوع (أي لكن صور العناصر قديمة بالنوع)، بمعنى أنها (أي المادة) لم تخل عن صورة قط.

(تعريف الحدوث عند الفلاسفة هو الاحتياج إلى الغير)

نعم أطلقوا (أي الفلاسفة) القول بحدوث ما سوى الله تعالى، لكن بمعنى (آخر هو) الاحتياج إلى الغير، لا بمعنى سبق العدم عليه (كما مذهبنا).

(الدليل على حدوث العالم بجميع أجزائه)

ثم أشار (الإمام النسفي) إلى دليل حدوث العالم بقوله: ((**إذ هو**)) أي العالم ((**أعيان وأعراض**)) لأنه (أي ما سوى الله وهو العالَم) إن قام بذاته فعينٌ، وإلا فعَرَضٌ، وكل منهما حادث لما سنبين، ولم يتعرض له (أي لدليل الحدوث) المصنف رحمه الله تعالى، لأن الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر (المسمّى بالعقائد)، كيف (يليق به) وهو مقصور على المسائل دون الدلائل.

(تعريف الأعيان)

((**فالأعيان ما**)) أي ممكن (الذى يجوز وجوده وعدمه بحيث يستوى إليه نسبة الوجود والعدم) يكون ((**له قيام بذاته**)) بقرينة جعله (أي العين) من أقسام العالم (أي إذا كان العالم ممكنا فيكون العين ممكنا لأن العين جزء من أجزاء العالم).

(معنى قيام العين بذاته عند المتكلمين)

ومعنى قيامه (أي العين) بذاته عند المتكلمين أن يتحيز (أي يستقرّ في المكان. التحيّز في عرف المتكلمين قبول الإشارة الحسيّة بأنه في هذا المكان أو في هذا الجهة وأصله في اللغة الاسقرار في المكان) بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر، بخلاف العرض فإن تحيّزه (أي العرض) تابع لتحيز الجوهر الذي هو (أي الجوهر) موضوعه (أي موضوع العرض)، أي محله الذي يقومه (أي يجعله قائما،والعرض لا يقوم بنفسه).

ومعنى وجود العرض في الموضوع هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع، ولهذا يمتنع (أي لا يمكن) الانتقال عنه (أي عن الموضوع) بخلاف وجود الجسم في الحيّز (أي في المكان)، لأن وجوده (أي وجود الجسم) في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر، ولهذا ينتقل عنه (أي عن الموضوع).

(معنى قيام العين بذاته عند الفلاسفة)

وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه، ومعنى قيامه (أي العين بذاته) بشيء آخر اختصاصه (ذلك الشيئ) به (أي بالعين)، بحيث يصير الأول (أي ذلك الشيئ) نعتاً (أي وصفاً) والثاني (أي العين) منعوتاً (موصوفاً)، سواء كان (الشيئ الآخر)

متحيزاً كما في سواد الجسم، أو لا (أي لا يكون متحيّزاً) كما في صفات الله تعالى والمجردات.

فائدة مهمّة	المجردات عند الفلاسفة هي جواهر مجردة عن المادة غير قابلة للإشارة الحسية فهي ليست بأجسام ولا مكان كالملآئكة والنفوس الناطقة وأنكر المتكلمون المجردات وقالوا كل ما سوى اللّه تعالى جسم أو جزء لا يتجزى أو عرض وأن الملائكة والنفوس أجسام. (النبراس)

(الأعيان على قسمين (١) مركّب أي جسم (٢) غير مركّب أي جوهر)

– (مركب أي جسم)

((وهو)) أي ما له قيام بذاته من العالم ((إما مركب)) من جزأين فصاعداً (أي أكثر) عندنا، ((وهو الجسم))، وعند البعض لا بد من ثلاثة أجزاء لتتحقق الأبعاد الثلاثة، أعني الطول والعرض والعمق، وعند البعض من ثمانية أجزاء ليتحقق تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة.

وليس هذا نزاعاً (أي اختلافاً) لفظياً راجعاً إلى الاصطلاح حتى يدفع (هذا الاختلاف والنزاع) بأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء، بل هو نزاع (حقيقيّ) في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بإزائه هل يكفي فيه التركيب من جزأين أم لا ؟

(دليل القائلين بأن الجسم ما ركّب من جزئين فصاعداً)

احتج الأولون (الذين يقولون أقل ما يَتركبُ منه الجسم جزءان فقط واستدلوا على ذلك): بأنه يقال لأحد الجسمين (المتساويين) إذا زِيْدَ عليه جزء واحد أنه أجسم من الآخر، فلولا أن مجرد التركيب كافٍ في الجسمية لما صار (الجسمُ) بمجرد زيادة الجزء أَزْيَدُ في الجسمية (ولكنّه قد صار أزيد في الجسمية بقولهم هو أجسم).

(وجه ضُعف دليل الأولين)

وفيه (أي دليل المذكور) نظر، لأنه (أي أجسم) أفعل (أي اسم تفضيل) من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار، يقال: جسم الشيء أي عظم فهو جسيم وجسام بالضم، والكلام في الجسم الذي هو اسم (ذات غير مشتق) لا صفة.

– (غير مركب أي الجوهر)

((أو (يكون العين بذاته) غير مركب كالجوهر)) يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلاً (أي في الخارج) ولا وهماً ولا فرضاً (أصح القول أن الوهم والفرض لا فرق بينهما).

(تعريف الجوهر)

((وهو الجزء الذي لا يتجزأ))، ولم يقل (المصنف): وهو الجوهر (بدل قوله كالجوهر)، احترازاً عن ورود المنع (أي الأعتراض)، فإن ما لا يتركب لا ينحصر عقلاً في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ، بل لا بد من إبطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك (أي انحصار غير مركب).

فائدة مهمّة	عند الفلاسفة هذه الأشياء أعني الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة غير مركبة أيضاً فلذلك قال المصنف ''غير مركب كالجوهر'' ولم يقل ''وهو الجوهر احترازاً'' عن ورود الاعتراض من جانب الفلاسفة.

(لا وجود لجزء الذى لا يتجزى عند الفلاسفة)

وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد، أعني الجوهر الذي لا يتجزأ، وتركب الجسم إنما هو من الهيولى والصورة (لا من جواهر الفردة كما ذهب إليه المتكلمون وهذا هو مذهب أرسطو وأتباعه).

(أقوى الدلائل لإثبات الجزء الذى لا يتجزى)

وأقوى أدلة إثبات الجزء أنه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي (ما لا يكون فيه ارتفاع وانخفاض) لم تماسه (أي لم تماس الكرة السطح) إلا بجزء غير منقسم، إذ لو ماسته بجزأين لكان فيها (أي في سطح الكرة الحقيقة) خط (مستقيم) بالفعل، فلم تكن كرة حقيقية على سطح حقيقي.

(من أشهر الدلائل لإثبات الجزء الذى لا يتجزى اثنان)

وأشهرها (أي أشهر الأدلة) عند المشايخ وجهان:

الأول: أنه لو كان كل عين منقسماً لا إلى نهاية لم تكن الخردلة أصغر من الجبل، لأن كلاً منهما غير متناهي الأجزاء، والعظم والصغر إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها، وذلك (أي الكثرة والقلة في الأجزاء) إنما يتصور في المتناهي (فثبت الجزء الذى لا يتجزى).

الثاني: إن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته (بأن يكون ذات الجسم مقتضية لاجتماع الأجزاء)، وإلا (أي إن لم يكن كذالك بل يكون اجتماع الجسم لذاته) لما قبل الافتراق (لأنّ ما يقتضيه ذات الشيئ لا يكن زواله عنه لكنّا نجد الأجسام قابلةً للانقسام وقابلة للافتراق)، فالله تعالى قادر (أي وإن كان لغير ذاته بل لقدرة اللّه تعالى فاللّه سبحانه قادر) على أن يخلق فيه (أي في الجسم) الافتراق إلى الجزء الذي لا يتجزأ (فلا يكون الافتراق إلى الجزء الذى لا يتجزى مستحيلاً)، لأن الجزء الذي تنازعْنَا فيه إن أمكن افتراقه (أي افتراق ذالك الجزء) لزم قدرة الله تعالى عليه دفعاً للعجز (أي لو أمكن افتراق ذلك الجزء مرة أخرى بأن لا يكون بالفعل منقسماً بل قابلاً للقسمة لزم قدرته على إيجاده) وإن لم يمكن (أي لم يمكن افتراق ذلك الجزء بل ممتنعاً ومستحيلاً) ثبت المدعى (وهو ثبوت الجزء الذى لا يتجزى).

والكل ضعيف (أي كل واحد من الأدلة الثلاثة على إثبات الجزء ضعيف).

(وجوه ضُعف الأدلة الثلاثلة)

أما الأول (أي أقوى الدلائل لإثبات الجزء) فلأنه إنما يدل على ثبوت النقطة، وهو (أي ثبوت النقطة) لا يستلزم ثبوت الجزء، لأن حلولها (أي النقطة) في المحل ليس حلول السريان (بل حلولها حلول طريانى) حتى يلزم من عدم انقسامها (النقطة) عدمُ انقسام المحل (يعنى أن الدليل لما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء إلا لو كان حلولها سريانى وليس كذالك).

وأما الثاني والثالث (أي دليل الأول والثانى من أشهر الدلائل): فلأن الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل وأنها غير متناهية، بل يقولون: إنه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع أجزاء أصلاً (لأن الجسم متصل واحد عندهم)، وإنما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به (أي بالجسم) لا باعتبار كثرة الأجزاء وقلّتِها (جواب عن حديث الخردلة) والافتراق ممكن لا إلى نهاية، فلا يستلزم الجزء (جواب عن حديث القدرة).

وأما أدلة النفي أيضاً (أي أدلة الفلاسفة على إبطال الجزء الذى لا يتجزى) فلا تخلو عن ضعف، ولهذا مال الإمام الرازي (سيف اللّه على رؤوس الملحدين والزنديقين) في هذه المسألة (أي في إثبات الجزء الذى لا يتجزى) إلى التوقف.

سوال | فإن قيل: هل لهذا الخلاف ثمرة (في باب عقائد الإسلام)؟

جواب | قلنا: نعم في إثبات الجوهر المفرد (أي الجزء الذى لا يتجزى) نجاةٌ عن كثيرٍ من ظلمات الفلاسفة (أي مسائلهم المخالفة للشرع).

(مثال لظلمات الفلاسفة)

مثل إثبات الهيولى والصورة المؤدّي إلى قدم العالم ونفي حشر الأجسام وكثير من أصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتئام عليها (أي على أصولهم).

فائدة مهمّة هذه المخالفة عن العقيدة الإسلامية وقد نطق على إبطالها القرآن العظيم فقال: ﴿ إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ ﴾ [سورة الانشقاق:١]، وقال: ﴿ إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ ﴾ [سورة الانفطار:١]، وقال: ﴿ إذا الشمسُ كُوِّرَتْ وإذا النجوم انكَدَرَتْ ﴾ [سورة التكوير: ١-٢]، وغيرها من الآيات البيّنات فعقيدة الفلاسفة هذه كفر بوّاح! وباللّه التوفيق.

[مباحث الأعراض]

(تعريف العرض)

((والعرض ما لا يقوم بذاته)) بل بغيره، بأن يكون (العرض) تابعاً له (أي لغيره) في التحيز (أي في المكان أو الجهة) أو (يكون العرض) مختصاً به (أي بغيره) اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق (من بيان الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة)، لا بمعنى أنه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وُهِمَ (أي ليس معنى العرض أن لا يمكن تصوره بدون هذا الغير)، فإن ذلك (أي عدم إمكان تصور العرض) إنما هو في بعض الأعراض (كالأعراض النسبية. مثلاً لا يمكن ان يُتصور الابن بدون الأب).

(أين يكون العرض؟)

((ويَحْدُثُ (العرض) في الأجسام والجواهر)) قيل: هو من تمام التعريف، احترازاً عن صفات الله تعالى. وقيل: لا بل هو بيان حكمه (أي حكم العرض).

(أمثلة الأعراض هي: ألوان، أكوان، طعوم، وروائح)

((كالألوان)) وأصولها، قيل: السواد والبياض، وقيل: الحمرة والخضرة والصفرة أيضاً (مع السواد والبياض)، والبواقي بالتركيب.

فائدة مهمّة والمشهور أن أصل الألوان السواد والبياض وباقي الألوان يتألف من السواد والبياض (الجواهر البهية).

((والأكوان)) وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

((والطعوم)) وأنواعها تسعة، وهي المرارة والحرقة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة، ثم يحصل بحسب التركيب أنواع لا تحصى.

((والروائح)) وأنواعها كثيرة وليست لها أسماء مخصوصة، والأظهر أن ما عدا الأكوان (من الأعراض كاللون والطعم والريح) لا يعرض (أي لا يكون) إلا للأجسام.

فإذا تقرر (أي ثبت) أن العالم أعيان وأعراض، والأعيان أجسام وجواهر، فنقول: الكل حادث.

(حدوث الأعراض على قسمين: (١) بالمشاهدة (٢) بالدليل)

أما الأعراض:

(١) فبعضها بالمشاهدة (أي يشاهد تغيّرها من عدم إلى وجود ومن وجود إلى عدم) كالحركة بعد السكون (أي كوجود الحركة بعد السكون) والضوء بعد الظلمة (أي كوجود الضوء بعد الظلمة) والسواد بعد البياض (أي كوجود السواد بعد البياض).

(٢) وبعضها (أي يشاهد بعض تغيّر الأعراض) بالدليل وهو (أي الدليل) طريان العدم كما في أضداد ذلك (أي ذلك المذكور من الحركة والضوء

والسواد. وأضدادها السكون والظلمة والبياض يعنى كالسكون ينعدم بالحركة. والظلمة بعد الضوء. والبياض بعد السواد. وانعدام الشى ينافى قدمه).

(الدليل على أن القدم ينافي العدم)

فإن القدم ينافي العدم (أي ما ثبت قدمه استحال عدمه)، لأن القديم إن كان واجباً لذاته فظاهر وإلا (أي كان القديم ممكنا) لزم استناده (أي افتقار واحتاج ذلك القدم) إليه (أي إلى الواجب الوجود بالذات) بطريق الإيجاب (أي بلا اختيار كصدور الضوء عن الشمس والاحتراق عن النار)، إذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثاً بالضرورة (أي بضرورة العقل أن القصد إلى إيجاد الشئ إنما يكون في حال عدمه فيجب أن يكون العدم سابقاً على وجوده فلا يكون قديماً)، والمستند إلى الموجب القديم قديم (أي يكون دائم الوجود لا يقبل العدم) ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة (أي العلة لا تتخلف عن المعلول فكذلك لا يتخلف قِدْمُ الشيءِ الذى مُسْتَنِدٌ إلى الوجوب بذاته عن قدم الواجب بذاته. مثلاً لا يتخلف قدم صفات اللّه تعالى عن ذاته تبارك وتعالى، فتأمّل).

(الدليل على حدوث الأعيان)

وأما الأعيان فلأنها لا تخلو عن الحوادث (أي الأعراض الحادثة) وكل ما لا يخلو عن الحوادث (أي الأعراض الحادثة) فهو حادث.

أما المقدمة الأولى (أي أنها لا تخلو عن الحوادث) فلأنها (أي الأعيان) لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان (لأنّهما من الأعراض والأعراض حادثة).

وأما عدم الخلو عنهما (أي لا تخلو الأعيان عن الحركة والسكون)، فلأن الجسم أو الجوهر (وهما قسمان للأعيان) لا يخلو عن الكون في حيز (أي في مكان)، فإن كان (الكونُ) مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن، وإن لم يكن (الكونُ) مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز بل (كان مسبوقاً بكون آخر) في حيز آخر فمتحرك، وهذا (أي الذى ذكره من أمر الكونين في الحيز أو الحيزين) معنى قولهم: الحركة كونان في آنين في مكانين، والسكون كونان في آنين في مكان واحد.

(الرد على قول الشارح: ''الأعيان لا تخلو عن الحركة والسكون'')

سوال فإن قيل (أي في الرد لقوله الأعيان لا تخلو عن الحركة والسكون): يجوز (أي يمكن) أن لا يكون (ذلك العين) مسبوقاً بكون آخر أصلاً (أي لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر)، فكما في آن الحدوث، فلا يكون متحركاً كما لا يكون ساكناً (فبطل قول الشارح الأعيان لا تخلو عن الحركة والسكون).

جواب قلنا: هذا المنع (أي السوال) لا يضرنا، لما فيه من تسليم المدعى (وهو الحدوث) على أن الكلام (أي كلامنا) في الأجسام التي تعددت فيها الأكوان وتجددت فيها الأعصار والأزمان.

[الدلائل على حدوث الحركة والسكون]

(أربعة دلائل على حدوث الحركة)

وأما حدوثهما (أي الحركة والسكون):

(١) فلأنهما من الأعراض وهي غير باقية.

(٢) ولأن ماهية الحركة (أي حقيقة الحركة) لما فيها من الانتقال من حال إلى حال تقتضي (الحركةُ) المسبوقيةَ بالغير (أي كل حركة مسبوقة بسكون أو بحركة).

(٣) والأزلية تنافيها (أي المسبوقة).

(٤) ولأن كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار.

(الدليل على حدوث السكون)

وكل سكون فهو جائز الزوال (أي يمكن زوال السكون)، لأن كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة (أي لأن كل السكون قابل للحركة)، وقد عرفت أن ما يجوز (أي يمكن) عدمه يمتنع (أي لا يمكن) قدمه.

(الدليل لقول الشارح ''كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث'')

وأما المقدمة الثانية (أي قول الشارح ''كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث'') فلأن ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل، وهو محال (أي إذ ما لا يخلو عن الحوادث لو كان قديماً لزم قدم الحادث وهو محال).

(أربعة إعتراضات وأجوبتها)

وههنا (أي في مقام أدلة إثبات حدوث الأعيان والأعراض) أبحاث (أي سوالات واعتراضات):

(الاعتراض الأول على انحصار الأعيان في الجواهر والأجسام)

الأول: أنه لا دليل على انحصار الأعيان في الجواهر والأجسام، وأنه يمتنع (يعنى أنه لا دليل على أنه يمتنع) وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزاً (لا بالذات ولا بالعرض) أصلاً، كالعقول والنفوس المجردة التي تقول بها الفلاسفة (فإنّها أعيان إلا أنّها ليست بأجسام ولا جواهر. فبطل انحصار الأعيان في الجواهر والأجسام).

(جواب للاعتراض الأول)

والجواب: أن المدعى حدوث ما ثبت وجودُه بالدليل من الممكنات، وهو الأعيان المتحيزة (لا غير متحيزة) والأعراض (القائمة بالأعيان)، لأنَّ أدلة وجود المجردات (أي العقول والنفوس) غير تامة على ما بين في المطولات.

(اعتراض الثاني على قول الشارح ''أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل'')

الثاني: أن ما ذكر (من قولكم ''أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة...'') لا يدل على حدوث جميع الأعراض، إذ منها (أي من الأعراض) ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث أضداده، كالأعراض القائمة بالسموات من الأشكال والامتدادات (هي الطول والعرض والعمق) والأضواء.

(جواب للاعتراض الثاني)

والجواب: أن هذا (أي عدم إدراك حدوث بعض الأعراض) غير مخل بالغرض (أي في المقصد وهو حدوث جميع الأعراض)، لأن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض، ضرورة أنها (أي الأعراض) لا تقوم إلا بها (أي بالأعيان).

(الاعتراض الثالث على قوله ''لأن ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل وهو محال'')

الثالث: أن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة (يعني وقت مخصوص وساعة معيّنة) حتى يلزم من وجود الجسم فيها (أي في هذه الحالة المخصوصة) وجود الحوادث فيها (يعني التي لا تخلو عنها الجسم. وحاصله أنه لا نسلّم أن ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الأزل يلزم ثبوت الحوادث في الأزل، وإنما يلزم ذلك لو كان الأزل عبارة عن حالة مخصوصة في وقت معلومة. فيلزم مِنْ وجودِ الجسم في تلك الحالة وجودُ الحوادث فيها وليس كذلك)، بل هو (أي الأزل) عبارة عن عدم الأولية أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي.

ومعنى أزلية الحركات الحادثة (مع أن كل فرد من أفراد الحركة حادث عندهم) أنه ما من حركة إلا وقبلها (أي قبل هذه الحركة) حركة أخرى لا إلى بداية (فثبتت أزلية الحركات الحادثة)، وهذا هو مذهب الفلاسفة، وهم يسلمون أنه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم، وإنما الكلام في الحركة المطلقة (وهي قديمة أزلية عندهم).

(جواب للاعتراض الثالث)

والجواب: أنه لا وجود للمطلق إلاّ في ضمن جزئي، فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزء من الجزئيات (وهذا ظاهر لأنّ إذا كانت الجزئيات متناهية فيكون المطلقُ أي الكلّ، متناهى بالضرورة).

(الاعتراض الرابع على قول المصنف ''لأن الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في حيز'')

الرابع: أنه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الأجسام، لأن الحيز هو السطح الباطن من الحاوي (أي من الجسم المحيط بمعنى أن السطح لا يوجد بدون الجسم) المماس (صفة للسطح الباطن) للسطح الظاهر من المحوي (أي الجسم المحاط فثبت عدم تناهى الجسم).

(جواب للاعتراض الرابع)

والجواب: أن الحيز عند المتكلمين (ليس هو السطح بل) هو الفراغ المتوهم (أي الخلاء الذى يتوهم أنّه فراغ) الذي يشغله الجسم وينفذ فيه (أي في الفراغ) أبعاده (أي أبعاد الجسم أي الطول والعرض والعمق).

[البحث في وجوب اعتقاد أن اللّه تعالى أحدث العالَم كله]

ولمّا ثبت أن العالم محدَث (يعني الخارج من العدم إلى الوجود)، ومعلوم (بالضرورة) أن المحدَث لا بد له من محدِث (أي الموجد والصانع) ، ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن (أي الوجود والعدم) من غير مرجح (وإلا لزم الترجيح بلا مرجِّح وهو محال!) ، ثبت أن له محدِثاً (هذه الجملة جزاء لمّا).

(والمحدِث للعالَم هو اللّه تعالى)

((**والمحدث للعالَم هو الله تعالى**)) أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته (أي ذاتُه علّة تامّة لوجوده)، ولا يحتاج إلى شيء أصلاً (أي في وجوده).

(دليلان على ان المحدِث للعالَم هو الواجب الوجود)

(١) إذ لو كان (محدِث العالَم) جائز الوجود لكان من جملة العالم، فلم يصلح محدثاً للعالم ومبدأ له، مع أن العالَم اسم لجميع ما يصلح علماً (أي علامةً دالّةً) على وجود مبدءٍ له (فلو كان محدث العالم من جملة العالم لكان علامة على وجود نفسه وهذا محال!).

(٢) وقريب من هذا (أي من قولنا ''إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالَم''. والمراد أن حاصل الدلِيْلَيْنِ واحدٌ) ما يقال: إن مبدأ الممكنات بأسرها (أي بجميعها) لا بد أن يكون واجباً، إذ لو كان ممكناً (أي وإن كان ذلك الوجود ممكنا) لكان من جملة الممكنات، فلم يكن (ذلك الوجود) مبدءاً لها (أي للممكنات).

[البحث في بطلان التسلسل]

التنبيه	التسلسل هو وجود أشياء مترتبة غير متناهية يكون كل سابق منها علة للاحق أي علة لِمَا بعد. والبراهين المشهورة على إثبات الواجب موقوفة على بطلان التسلسل وإلا لجاز وجود الممكن من ممكن ثان وهذا الممكن من ممكن ثالث وهكذا بلا نهاية. فلا بد أن يكون الدليل على بطلان التسلسل أولاً حتى يكون إثبات الوجوب.

(دفعُ الشارحِ الوهمَ من المصنف)

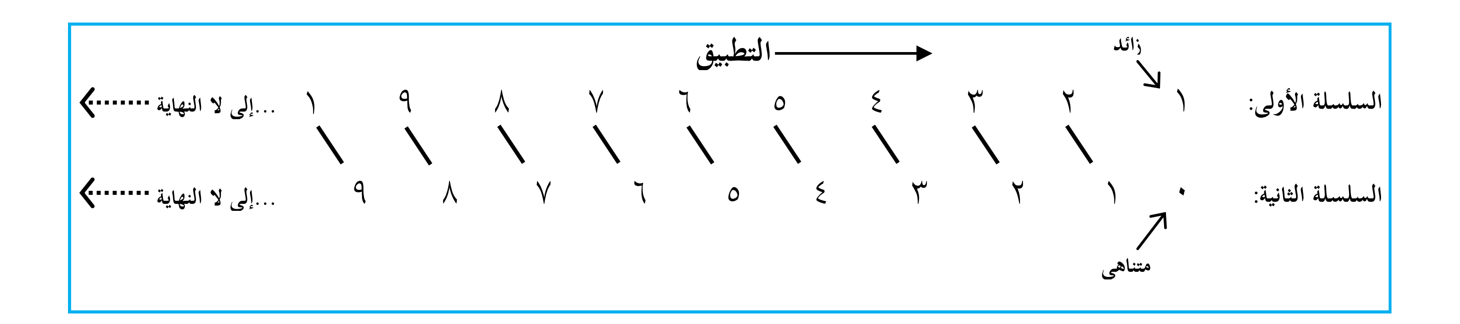
وقد يتوهم (قيل المتوهم صاحب المواقف) أن هذا (أي الدليل على أن المحدث للعالم هو واجب الوجود أنه) دليل على وجود الصانع من غير افتقار (أي احتياج) إلى إبطال التسلسل (ومن المعلوم أن الدليل على إثبات الواجب له الدليل على إبطال التسلسل أولاً، ولكن لم يذكر فيه بطلان التسلسل صريحاً) ، وليس كذلك (كما يتوهم)، بل هو (أي في دليلنا) إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل، وهو (أي أحد الأدلة المشار إليه) أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا إلى نهايةٍ لاحتاجت (أي السلسلة بمجموعها) إلى علة (أي إلى مُوْجِد. لأن السلسلة ممكنة وإن كان غير متناهية) ، وهي (أي العلة) لا يجوز أن تكون نفسها (أي نفس السلسلة) ولا بعضها، لاستحالة كون الشيء علة لنفسه (أي يستحيل أن يكون الشئ موجداً لنفسه) ولعِلَلِه (هذا إذا كان بعض الممكنات علة لبعض الآخر. والبعض الآخر علة لذلك البعض فكيون علة لعلله) ، بل يكون (موجد السلسلة) خارجاً عنها (أي عن السلسلة)، فتكون واجباً فتنقطع السلسلة (وهو المطلوب).

(برهان التطبيق)

التنبيه	برهان التطبيق هو من أشهر الأدلة على بطلان التسلسل بل على بطلان وجود كل ما لا نهاية له من الممكنات. وهذا البرهان أحد أركان علم الكلام (النبراس).

ومن مشهور الأدلة (لبطلان التسلسل) برهان التطبيق، وهو أن تفرض من المعلول الأخير (مثلاً عشرة) إلى غير نهاية جملة (أي سلسلة) و(تفرض) مما قبله بواحد (أي من المعلول الثاني الذى يكون علة لذالك المعلول الأخير) مثلاً (تسعة) إلى غير النهاية جملة أخرى (أي سلسلة أخرى)، فهذه الجملة (أي تسعة) جزء من الجملة الأولى (أي عشرة) و كل من الجملتين متناه في جانب النزول. غير متناه في جانب الصعود، ثم تطبق الجملتين (أي نطبق الجملة الأولى بالثانية) بأن تجعل الأول (أي عشرة) من الجملة الأولى (أي من السلسلة الأولى) بإزاء الأول (أي تسعة) من الجملة الثانية (أي من السلسلة الثانية) ، والثاني (أي تسعة من السلسلة الأولى) بالثاني (أي ثمانية من السلسلة الثانية) وهلم جرًّا (أي افرض التطبيق في جميع أجزاء السلسلتين)، فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى (أي من السلسلة الأولى) واحد من الثانية (أي من السلسلة الثانية) كان الناقص (وهى السلسلة الثانية أي تسعة) كالزائد (وهى السلسلة الأولى أي عشرة) وهو محال (لأن الكل أي عشرة أعظم من الجزء أي تسعة)، وإن لم يكن (بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية) فقد وجد في الأولى(في السلسلة الأولى أي عشرة) ما لا يوجد بإزائه (أي في السلسلة الثانية أي تسعة) شيء (أي لا يوجد واحد زائد) في الثانية (أي في السلسلة الثانية) فتنقطع الثانية (أي السلسلة الثانية) وتتناهي ويلزم منه (أي من انقطاع السلسلة الثانية) تناهي الأولى (أي السلسلة الأولى) لأنها (أي السلسلة الأولى) لا تزيد على الثانية (أي على السلسلة الثانية) إلا بقدر متناه (كالواحد في مثالنا)، والزائد (أي واحد) على المتناهي (أي صِفر) بقدر متناه يكون متناهياً بالضرورة.

(الرسم التخطيطي لبرهان التطبيق)



(اعتراض مقدر على برهان التطبيق)

اعتراض مقدّر لو صحّ برهان التطبيق فيجرى في الأعداد ومعلومات اللّه تعالى ومقدوراته أيضاً مع أنها لا تتناهى بالإجماع!

جواب وهذا التطبيق إنما يكون فيما دخل تحت الوجود (في الخارج)، دون ما هو وهمي محض (من غير أن يكون موجوداً في الخارج)، فإنه (تطبيقه) ينقطع بانقطاع الوهم، ولا يرد النقض (أي اعتراض) بمراتب العدد، بأن يطبق جملتان (أي سلسلتان) إحداهما من الواحد لا إلى نهاية، والثانية من الاثنين لا إلى نهاية، ولا (يرد النقض) بمعلومات الله ومقدوراته، فإن الأولى (أي مقدورات) أكثر من الثانية (أي من المعلومات) مع لا تناهيهما (أي مقدورات ومعلومات).

فائدة مهمّة المعلومات أكثر من المقدورات لأن ذات الحق سبحانه معلومة له غير مقدورة له. والمحالات معلومة غير مقدورة. والعامة إذا سمعوا ذلك أنكروا إنكاراً عظيماً زاعمين أنه مستلزم العجز حتى سمعتُ بعض الموسومين بالعلم يقول هو قادر على خلق شريكه وهكذا كمن بنى قصراً وهدم مصراً إذا بطل التوحيد الذى هو أعظم أصول الإسلام بمراعاة القدرة على حسب وهمه الفاسد، وأنت تعلم أن تعلق إرادة اللّه سبحانه بالمحال محال، والعجز إنما يلزم فيمن أراد ولم يستطيع. فاحفظه. (النبراس)

(وجه عدم ورود النقض بالأعداد والمعلومات والمقدرات)

وذلك (أي عدم ورود النقص بالأعداد والمعلومات والمقدورات ثابت) لأن معنى لا تناهي الأعداد والمعلومات والمقدورات أنها لا تنتهي إلى حدٍّ واحدٍ لا يتصور فوقه آخر (فإنّك لن تستطيع أن تتصور عدداً إلا أن يمكن المزيد عليه)، لا بمعنى أن ما لا نهاية له يدخل تحت الوجود فإنه محال (سواء كان الوجود خارجياً أو علميًا وخلاصة الكلام الموجود من العدد والمقدورات والمعلومات متناهٍ والموهوم لا يجرى فيه التطبيق).

[البحث في وجوب اعتقاد أن خالق العالم واحد أحد منفرد]

(برهان التمانع على أن الصانع للعالم هو الواحد الأحد)

((**الواحد**)) يعني أن صانع العالم واحد، فلا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات واحدة.

والمشهور في ذلك (أي في وحدة الصانع) بين المتكلمين برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ **لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا** ﴾[٣].

وتقريره (أي برهان التمانع): أنه لو أمكن إلهان لأمكن بينهما تمانع بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه (في آن واحد)، لأن كلاً منهما (أي من الحركة والسكون) في نفسه أمرٌ ممكن، وكذا تعلق الإرادة بكل منهما (أي هو ممكن أيضاً) إذ لا تضاد بين الإرادتين (لتعدد محلهما وهو الإلهين)، بل (تضاد) بين المرادين (أي بل التضاد بين المرادَين من الحركة والسكون حتى امتنع اجتماعهما معاً في زيد)، وحينئذ إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان أو لا (يحصل الأمران بل يحصل الأمر) فيلزم عجز أحدهما، وهو (أي العجز) أمارة الحدوث والإمكان (أي دليل الحدوث والإمكان) لما فيه (أي في العجز) من شائبة الاحتياج.

(النتيجة من برهان التمانع)

فالتعدد (أي إمكان التعدد الآلهة) مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال، فيكون (التعدد) محالاً (فلا يكون ممكناً إذ بضرورة العقل أن إمكان المحال محال.).

وهذا تفصيل (من برهان التمانع) ما يقال (والقائل الإمام أبو الحامد الغزالي): إن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه، وإن قدر لزم عجز الآخر (وهذه العبارة في غاية الحسن والإيجاز).

(دفع الاعتراضات الثلاثة)

وبما ذكرنا (في تقرير التمانع) يندفع ما يقال:

(١) إنه يجوز (أي يمكن) أن يتفقا من غير تمانع (دفعه بقوله ''لأمكن بينهما تمانع'' وذلك لأنّ جواز الاتفاق لا ينافي إمكان التمانع).

(٢) أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامها المحال (وهو العجز: دفعه بقوله ''لان كلا منهما في نفسه أمر ممكن'').

(٣) أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد (كما يمتنع أن يريد الإله الواحد) حركة زيد وسكونه معاً (دفعه بقوله ''لا تضاد بين إرادتين بل بين المرادين'').

(قوله تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا اللّه لفسدتا ﴾ حجة إقناعية لا يقينية)

واعلم أن قول الله تعالى: ﴿ **لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا** ﴾ [٣] حجة إقناعية (ظنية يعني يعتقد بها الظن لا اليقين ولا يفيد إلا الظن بخلاف المشار إليه بالآية الكريمة فإنّه قطعي في نفسها وفيه تأمل)، والملازمة (أي كون الفساد لازما للتعدد) عادية (أي منسوبة إلى العادة)، على ما هو اللائق بالخطابيات (أي الأشياء التي يخاطب بها العامة)، فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم (بيان لقوله والملازمة عادية)، على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿ **ولعلا** (أي غلب) **بعضهم** (أي بعض الآلهة) **على بعض** ﴾[٤] وإلا (أي وإن لم نجعل الحجة

---

[٣] الأنبياء الآية (٢٢).

[٤] المؤمنون الآية (٩١).

ظنية والملازمة عادية بل جعلنا الحجة يقينة والملازمة عقلية كان الدليل غير تام)، فإن أريد (بقوله تعالى لفسدتا) به الفساد بالفعل، أي خروجهما (أي السماء والأرض) عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد (بلا تمانع) لا يستلزمه (أي الفساد)، لجواز الاتفاق على هذا النظام (المشاهد المحسوس بين أعيننا) المشاهد، وإن أريد (بقوله تعالى لفسدتا) إمكان الفساد (بأن يكون المعنى لو كان فيهما آلهة لأمكن فسادهما) فلا دليل على انتفائه (أي على استحالة الفاسد)، بل النصوص شاهدة بطي السماوات ورفع هذا النظام (قال اللّه تعالى: ﴿ يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب ﴾ [الأنبياء:١٠٤]، وقال ﴿ إذا السماء انشقت ﴾ [الانشقاق:١]، وقال ﴿كل شيء هالك إلّا وجهه ﴾ [القصص: ٨٨]، وغيرها من الآيات البيّنات)، فيكون (الفساد) ممكناً لا محالة.

(الاعتراض على حصر الفساد في المعنيين المذكورين، أعني: الفساد بالفعل والفساد بالإمكان)

اعتراض لا يقال (أي لا يعترض أحد بأن): الملازمة قطعية والمراد بفسادهما (أي السماء والأرض) عدم تكونهما (أي عدم وجودهما وهذا معنى ثالث محمل في معنى الفساد فلا يصح الحصر في المعنيين المذكورين)، بمعنى أنه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمانع في الأفعال، فلم يكن أحدهما صانعاً، فلم يوجد مصنوع (أصلاً).

جواب لأنا نقول: إمكان التمانع لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع (أي لا يكون كل منهما صانعين)، وهو (أي عدم تعدد الصانع) لا يستلزم انتفاء المصنوع (لجواز أن يوجد بأحدهما انتفاء)، على أنه (أي غير أنه) يرد منع الملازمة (في الآية) إن أريد عدم التكون بالفعل (لجواز الاتفاق فإن إمكان التمانع لا يستلزم وقوعه)، ومنع انتفاء اللازم (أي انتفاع إمكان عدم التكون) إن أريد بالإمكان (أي عدم تكون بالإمكان).

فائدة مهمّة	فالحاصل من الجواب المذكور أنّك إن أردت لو كان آلهة (إلا الله) لم يوجد المصنوعات فلا تم الملازمة لجواز الإتفاق، وإن أردت لو كان آلهة (إلا الله) لأمكن أن لا يوجد المصنوعات فلا تم. إنّ هذا الإمكان منتف فإن عدم وجودها ممكن بل واقع عند الحشر. (النبراس)

(اعتراض على كلمة "لو" في قوله تعالى ﴿ لو كان آلهة إلا الله لفسدتا ﴾)

اعتراض فإن قيل: مقتضى كلمة لو (على ما ذكره النحاة) أن انتفاء الثاني في الزمان الماضي بسبب انتفاء الأول (كما في قولك لو جئتَني لأعطيتك فإن معناه انتفاء الإعطاء بسبب انتفاء المجئ)، فلا يفيد (الآيةُ) إلا الدلالة على أن انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد (في الماضى فلا يلزم منها المطلوب الذى هو انتفاء التعدد مطلقاً فلا يصلح هذه الحجة حجة على انتفاء التعدد).

جواب قلنا: نعم هذا (ثابت) بحسب أصل اللغة، لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان (من الماضى والحال والمستقبل)، كما في قولنا: لو كان العالم قديماً لكان غير متغير، والآية من هذا القبيل، وقد يشتبه على بعض الأذهان أحد الاستعمالين بالآخر، فيقع في الخبط (أي خطأ).

[البحث في وجوب اعتقاد ان الله سبحانه لم يزل ولا يزال]

قال سبحانه وتعالى: ﴿ هو الأول – والأخر ﴾[الحديد: ٣]

((**القديم** (أي وجوده ليس مسبوقاً بالعدم))) هذا تصريح بما علم التزاماً (من قوله "والمحدِث للعالَم هو الله تعالى")، إذ الواجب لا يكون إلا قديماً، أي لا ابتداء لوجوده، إذ لو كان حادثاً مسبوقاً بالعدم لكان وجوده من غير ضرورة (لأنّ المعدوم لا يكون موجوداً لنفسه بداهة)، حتى وقع في كلام بعضهم أن الواجب والقديم مترادفان، لكنه ليس بمستقيم، للقطع (أي باليقين) بتغاير المفهومين (أي بسبب تغاير المفهومَين).

(اختلاف المشائخ في النسبة بين الواجب والقديم)

تمهيد مهمّ	(١) ذهب الجمهور إلى أن النسبة بين الواجب و القديم عموم وخصوص مطلق. (٢) ذهب الإمام حميد الدين الضرير ~ من المتأخرين إلى أن النسبة بينهما التساوى.

وإنما الكلام في التساوي (أي اختلاف في النسبة) بحسب الصدق.

(١) فإن بعضهم (أي الجمهور) على أن القديم أعم لصدقه (أي لصدق القديم) على صفات الواجب، بخلاف الواجب فإنه (أي الواجب) لا يصدق عليها (أي على الصفات بل يصدق على الذات فقط).

سوال مقدّر	سوال مقدر على هذا القول المذكور: لو كان القديم أعم من الواجب يلزم تعدد القدماء؟

جواب ولا استحالة (أي لا إشكال) في تعدد الصفات القديمة، وإنما المستحيل (أي إشكال) في تعدد الذوات القديمة.

(٢) وفي كلام بعض المتأخرين كالإمام حميد الدين الضرير رحمه الله ومن تبعه تصريح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته.

(دليل المتأخرين كالإمام حُمَيد الدين الضرير)

واستدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بأنه لو لم يكن (القديم) واجباً لذاته لكان جائز العدم في نفسه (أي ممكن العدم في نفسه)، فيحتاج في وجوده إلي مخصص (أي مرجّح لجانب الوجود على العدم) فيكون محدثاً، إذ لا نعني بالمحدَث (بفتح الدال) إلا ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر.

(اعتراض المتأخرين على أنفسهم وجوابهم لأنفسهم)

ثم اعترضوا (هؤلاء المستدلون على أنفسهم) بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية. والبقاء معنى، فيلزم قيام المعنى (أي بقاء) بالمعنى (أي صفات, وهو محال كما أن قيام العرض بالعرض محال).

فأجابوا (من أنفسهم) بأن كل صفة (إلهيّة) فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة (أي الصفة في نفسها معنى البقاء وليس امراً زائداً عليها حتى يلزم قيام العرض بالعرض).

(ردّ المصنف على مذهب الجمهور والمتأخرين)

وهذا كلام في غاية الصعوبة (أي **القول** بأن الصفات واجبة كما مذهب بعض المتأخرين **والقول** بأنها غير واجبة بل هى ممكنة كما ذهب القائلون من الجمهور بأن القديم أعم من الواجب, **كلاهما** مشكل)، فإن القول (هذا رد على مذهب بعض المتأخرين) بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد.

والقول بإمكان الصفات ينافي قولهم (أي قول الجمهور) بأن كل ممكن فهو حادث (هذا رد على مذهب الجمهور).

(جواب الجمهور وردّ الشارح على جوابهم)

فإن زعموا (أي الجمهور القائلون بإمكان الصفات **في الجواب** عن هذه المنافاة المذكورة) أنها (أي الصفات) قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا (المعنى) لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب، فهو (أي هذا الجواب من جانب الجمهور باطل لأنّه) قول بما ذهب إليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث إلى الذاتي والزماني، وفيه (أي في القول بأن الصفات قديمة بالزمان. حادثة بالذات) رفض (أي ترك) لكثير من القواعد، وستأتي (في شرح قول المصنف في الصفات ''وهى لا هو ولا غيره'') لهذا (أي لكون الصفات واجبة أو ممكنة) زيادة تحقيق.

((**الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد**)) لأن دليل بديهة العقل (أي أول توجه) جازمة بأن محدث العالم على هذا النمط (أي الطريقة) البديع (العجيب) والنظام المحكم، مع ما يشتمل (أي العالَم) عليه من الأفعال المتقنة (أي المستحكمة بلا خلل) والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات، على أن أضدادها (وهى الموت والعجز والجهل والصم والبكم والعمى والاضطرار) نقائص يجب تنزيه الله عنها (أي عن هذه النقائص)، وأيضاً قد ورد الشرع بها (أي القرآن والأحاديث المتواترة نطقت لإثبات هذه الصفات).

(الصفات على قسمين)

(١) وبعضها (أي الصفات) مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها (أي على تلك الصفات) فيصح التمسك (أي الاستدلال) فيها (أي في الصفات التى لا يتوقف ثبوت الشرع عليها) كالتوحيد (أي كما أن التوحيد لا يتوقّف ثبوتُ الشرع عليه فيصحّ التمسك بالشرع على التوحيد).

(٢) بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك (كالعلم والقدرة والإرادة) مما يتوقف ثبوت الشرع عليه.

[التقديسات والتنزيهات]

((**ليس بعرض** (أي ليس الله بعرض)))، لأنه (أي العرض) لا يقوم بذاته، بل يفتقر (أي يحتاج) إلى محل يقومه (أي يجعله قائماً)، فيكون (العرضُ) ممكناً، ولأنه (أي العرض) يمتنع (أي لا يمكن) بقاؤه وإلا (أي لو كان العرض باقياً) لكان البقاء معنى قائماً به (أي بالعرض)، فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال (خلافاً للفلاسفة فإنّهم جوّزوا قيام العرض بالعرض).

(دليل امتناع قيام العرض بالعرض عند الشارح)

لأن قيام العرض بالشيء معناه أن تحيزه (أي تحيز العرض) تابع لتحيزه (أي لتحيز العرض)، والعرض لا تحيز له بذاته (بل إنما يتحيز تبعاً لموضوعه) حتى يتحيز غيره بتبعيته.

وهذا (أي دليل امتناع بقاء العرض) مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده، وأن القيام معناه التبعية في التحيز (يريد أن الدليل لامتناع بقاء العرض موقوف على هاتين المقدمتين وهما ممنوعتان)، والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله (هذا إبطال للمقدمة الأولى) وحقيقته (أي حقيقة البقاء) الوجود (أي وجود الشيء) من حيث النسبة (أي نسبة الوجود) إلى الزمان الثاني.

ومعنى قولنا: ''وُجِدَ فلم يَبْقَ'' أنه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتاً في الزمان الثاني (وحاصله أن الإثبات أي وجد، والنفي أي لم يبق، لم يَرِدَا على الوجود في زمان واحد بل المثْبِت هو الوجود في الزمان الأول والمنفي هو الوجود في الزمان الثاني فلا تناقض في قولنا)، وأن (معنى) القيام هو الاختصاص الناعت (أي اختصاص الوصف بالموصوف هذا إبطال للمقدمة الثانية) بالمنعوت، كما في أوصاف الباري تعالى، وأن انتفاء الأجسام في كل آن و(بمعنى مع) مشاهدة بقائها بتجدد الأمثال ليس بأبعد من ذلك (أي من الانتفاء والتجدد) في الأعراض (هذا إبطال لقولهم ''يمتنع بقاء العرض'' بعد إبطال دليله، وحاصله أن الأعراض باقية لأن بقاء الأجسام ضروري).

(الرد على دليل الفلاسفة الذين جوّزوا قيام العرض بالعرض)

نعم تمسكهم (أي الفلاسفة) في (جواز) قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها (حيث قالوا الحركة عرض قائم بالجسم. والسرعة والبطؤ عرضان قائمان بالحركة) ليس بتام (أي ليس هذا الدليل صحيحاً) إذ ليس هنا (أي في الحركة السريعة والبطيئة) شيء هو حركة آخر هو سرعة وبطء (حتى يقال أنهما قائمان بالحركة)، بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة إلى بعض الحركات سريعة وبالنسبة إلى البعض بطيئة، وبهذا تبين أن ليس السرعة والبطء (أي الحركة السريعة والبطيئة) نوعين مختلفين من الحركة، إذ الأنواع الحقيقية لا تختلف بالإضافات.

((**ولا جسم** (خلاف للمجسمة والمشبهة فإنهم صرّحوا بأنّه جسم))) لأنه (أي جسم) متركب ومتحيز، وذلك أمارة الحدوث (لأنّ المتركب محتاج إلى أجزائه والمتحيز محتاج إلى حيزه والاحتياج من خواص الممكن).

((**ولا جوهر** (أي إن البارى سبحانه ليس بجوهر))) أما عندنا (أي عند أهل هذا الفن) فلأنه اسم للجزء الذي لا يتجزأ، وهو (أي جوهر) متحيز وجزء من الجسم، والله تعالى متعال عن ذلك (أي من التحيز وجزء من الجسم).

(تعريف الجوهر عند الفلاسفة لا يجوز إطلاقه على الواجب لكونه الجوهر ممكناً)

وأما عند الفلاسفة فلأنهم وإن جعلوه (أي جوهر) اسماً للموجود لا في موضوع (حيث قالوا الجوهر موجود لا في الموضوع) الذي إطلاقهما على الصانع من جهة مجرداً (أي خالٍ من المادة مثلاً العقول والنفوس المجردة) كان أو متحيزاً (مثل الأجسام) لكنهم جعلوه (أي الجوهر) من أقسام الممكن وأرادوا به (أي بالجوهر) الماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع.

(ثلاثة وجوهٍ لعدم جواز إطلاق الجسم والجوهر على الواجب تعالى)

(١) وأما إذا أريد بهما (أي بالجسم والجوهر) القائم بذاته (كبعض المبتدعة فإنّهم يطلقون الجسم على الواجب تعالى ويفسرّون الجسم بالقائم بذاته) والموجود لا في موضوع (أي لو أريد بالجوهر الموجود لا في موضوع) فإنما يمتنع إطلاقهما (أي الجسم والجوهر) على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك (أي لم يوجد هذا الإطلاق في القرآن والحديث).

(٢) مع تبادر الفهم إلى المتركب والمتحيز (أي الفهم يتبادر ويسرع من الجسم والجوهر إلى المعنى الذى لا يصحّ على الواجب).

(٣) وذهاب (أي ذهب) المجسمة والنصارى إلى إطلاق الجسم والجوهر عليه (أي على الله تعالى) بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه.

فائدة مهمّة	أما المجسّمة فقالوا هو جسم كسائر الأجسام جلس على العرش. وأما النصارى فقالوا هو جوهر منقسم إلى ثلاثة اجزاء. الأب والابن وروح القدس. (فسبحان الله رب العرش عمّا يصفون)

(اعتراض على قول الشارح: ''من جهة عدم ورود الشرع'')

اعتراض فإن قيل (اعتراض بالنقض على قوله ''من جهة عدم ورود الشرع''): كيف صح إطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع ؟

الجواب الأوّل قلنا: بالإجماع (أي يجوز إطلاق الموجود والواجب والقديم على الله تعالى بالإجماع) وهو (أي إجماع) من الأدلة الشرعية.

الجواب الثاني وقد يقال (في الجواب لتصحيح إطلاق الموجود ونظائره): إن الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة، والموجود لازم للواجب، وإذا ورد الشرع بإطلاق اسم بلغة (كلفظ الله) فهو إذن بإطلاق ما يرادفه من تلك اللغة (كالواجب والقديم) أو من لغة أخرى (كاسم ''خدا'' بالفارسية) وما يلازم معناه (كالموجود)، وفيه (أي في الجواب الثاني) نظر.

((ولا مصوَّر)) أي ذي صورة وشكل مثل صورة إنسان، أو فرس لأن تلك (أي الصورة) من خواص الأجسام يحصل لها (أي الصورة) بواسطة الكميات (كالطول والعرض والعمق) والكيفيات (كالألوان والاستقامة والانحناء) وإحاطة الحدود والنهايات (قيل الحد خارج عن المحدود والنهاية داخلة فيه والظاهر أنّهما مترادفان أو متساويان).

((ولا محدود)) أي ذي حد ونهاية.

((ولا معدود)) أي ذي عد وكثرة، يعني ليس محلاً للكميات المتصلة كالمقادير، ولا المنفصلة كالأعداد وهو ظاهر.

فائدة مهمّة	إن الكمّ عرضٌ يقبل القسمة لذاته، ثم الكمّ إما أن ينقسم إلى أجزاء لا تشترك في حد واحد وهو المنفصل ويسمى العدد، فإنّ العشرة إذا قسمت بستة واربعة مثلاً، لم يمكن بين الستة والأربعة حد مشترك وإلا صارت الستة سبعة والأربعة خمسة، أو الكمّ ينقسم إلى أجزاء تشترك في حد واحد وهو المتصل، مثلاً الخط من المقادير إذا قسمت الخط بنقطة كانت النقطة حدا مشتركا لكل من قسمَى الخط.

((ولا متبعض ولا متجزئ)) أي ذي أبعاض وأجزاء.

((ولا متركب منها (أي من الأبعاض والأجزاء))) لما في كل ذلك (أي التبعيض والتجزى والتركب) من الإحتياج المنافي للوجوب (أي للوجوب الذاتي والألوهية والربوبية)، فما له أجزاء يسمّى باعتبار تألّفه منها (أي من الأجزاء) متركّباً، وباعتبار إنحلاله إليها (أي تفرقّه إلى تلك الأجزاء) متبعّضاً ومتجزّياً.

((ولا متناه)) لأن ذلك من صفات المقادير والأعداد.

((**ولا يوصف بالماهية**)) أي المجانسة (هو الاتحاد في الجنس) للأشياء (أي لا يكون الحق سبحانه شريكاً مع الأشياء في الحقيقة الجنسية والماهية المشتركة)، لأن معنى قولنا ما هو (في اللغة)؟ من أي جنس هو؟، والمجانسة (المنطقية) توجب التمايز عن المتجانسات (أي عن المشتركات في الماهية الجنسيّة) بفصول مقومة، فيلزم التركيب (وإنّه سبحانه بسيط بالاتفاق).

((**ولا بالكيفية** (أي الكيفيات المحسوسة))) أي من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الأجسام وتوابع المزاج والتركيب.

((**ولا يتمكن في مكان** (أي لا يستقر في مكان)))، لأن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متحقق أو متوهم يسمونه المكان، والبعد (الذى يسمّونه المكان) عبارة عن امتداد قائم بالجسم (وهو العرض) أو بنفسه (وهو الجوهر) عد القائلين بوجود الخلاء، والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار، لاستلزامه التجزئ (فيكون منزّها عن المكان).

(اعتراض على أن اتّحاد المكان والحيز ليس بصحيح بل بينهما فرق)

اعتراض فإن قيل: الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه (أي لا مكان فيه فثبت الفرق بين المكان والحيز)، وإلا لكان (الجوهر الفرد) متجزئاً.

جواب قلنا: المتمكن (أي المكان) أخص من المتحيز (أي أخص من الحيز وإلا قد يستعمل الحيز مرادفاً للمكان فثبت أنّ الجوهر الفرد متحيز وليس بمتمكن ونفى الأخص لا يستلزم نفى الأعم)، لأن الحيز (عند المتكلمين) هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد (كالجسم) أو غير ممتد (كالجوهر الفرد)، فما ذكر (من لزوم التجزى) دليل على عدم التمكن في المكان (لا على عدم التحيز. انتهى الجواب).

وأما الدليل على عدم التحيز فهو (الدليل) أنه (أي الله تعالى) لو تحيز فإما في الأزل فيلزم قدم الحيز (وهو محال)، أو لا (أي لم يتحيز) فيكون (الله) محلاً للحوادث (وهو محال كذالك وهو سبحانه منزّه عن ذلك).

وأيضاً (دليل ثانى على عدم التحيز) إما أن يساوي (الله) الحيز أو ينقص عنه (أي عن الحيز)، فيكون متناهياً (وهذا باطل)، أو يزيد (الله) عليه (أي على الحيز) فيكون متجزئاً (أي لو كان الله سبحانه فى حيّزه زائدٌ لكان قابلاً للقسمة والحركة والاجتماع والافتراق و كلُّ ذالك محالٌ فى حقِّ الواجب سبحانه لأنّ واجب الوجود ينافى هذه الأمور بالعقل والنقل).

وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما (من اليمين واليسار والقدام والخلف)، لأنها (أي الجهات) إما حدود وأطراف للأمكنة أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء.

فائدة مهمّة

اعلم أن الله تعالى منزّه عن المكان والجهة كما تبيّن من كلام المصنّف. واتّفق العلماء على وجوب الإمساك عن الفكر في الذات وعلى تحريم التكييف والتشبيه والتشكيل، ولكن بالأسف، بعض الجهّال في عصرنا هذا بَدَأوا يخوضون في ذاته تعالى واشتغلوا بالآيات المتشابهات، ونشّروا السؤالَ ''أين الله'' في بلدنا هذا، حيث يُسأل المؤمنُ لاختبار عقيدته، هل عقيدته صحيحة أم لا؟ فكأنهم جعلوا أساس صحّة العقيدة على هذا السؤال والحال أنه لم يسأل هذا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلّم إلا من جارية لمّا قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلّم: ''أين الله''، قالت: ''في السماء''، قال: ''من أنا''، قالت: ''أنت رسول الله''، قال: ''أعتقها فإنّها مؤمنة'' كما في صحيح مسلم، فقال ابن عبد البر: هو على حد ﴿ **أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ** ﴾ [سورة الملك، الآية:١٦] و﴿ **إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ** ﴾ [سورة فاطر، الآية:١٠].

قال الشيخ زكريا الكاندهلوى المدني في أوجز المسالك:

((قال الباجي: لعلّها تريد وصفه بالعلو، وبذلك يوصف كل من شأنه العلو، فيقال: مكان فلان في السماء، بمعني علو حاله ورفعته وشرفه.

وقال البيضاوي: لم يرد به السؤال عن مكانه، فإنه منزّه عنه، والرسول أعلى من أن يسأل ذالك، بل أراد أن يتعرّف أنّها مشركة أو موحِّدة، لأن كفار العرب كان لكل قوم منهم صنمٌ مخصوصٌ يعبدونه، ولعل سُفهاءهم كانوا لا يعرفون معبوداً غيره، فأراد أن يعرف أنها ما تعبد؟ فلمّا قالت: في السماء، وفي رواية: أشارت إلى السماء، فَهِمَ منها أنها موحّدة، تريد بذلك نفي الآلهة الأرضية التي هي الأصنام، لا إثبات السماء مكاناً له تعالى، ولأنّه كان مأموراً بأن يكلّم الناس على قدر عقولهم، ويهديهم إلى الحق على حسب فهمهم، ووجدها تعتقد أن المستحق للعبودية الذي يدبّر الأمر من السماء إلى الأرض، لا الآلهة التي يعبدها المشركون، قنع منها بذلك ولم يكلّفها اعتقاد ما هو صرف التوحيد وحقيقته)) انتهى.

قال العلامة شبير أحمد العثماني في فتح الملهم :

((قال القرطبي: قيل: أراد معرفة ما يدّل على إيمانها، لأن معبودات الكفار من صنم ونار بالأرض، وكل منهم يسأل حاجته من معبوده، والسماء قبلة دعاء الموّحدين، فأراد كشف معتقدها، وخاطبها بما تفهم، فأشارت إلى الجهة التي يقصدها الموحّدون، ولا يدل ذلك على جهة، ولا انحصاره في السماء، كما لا يدلّ التوجّه إلي القبلة على انحصاره في الكعبة، وقيل: إنما سألها ((بأين)) عما تعتقده من عظمة الله تعالى، وإشارتها إلى السماء إخبار عن جلاله في نفسها.

وقال إمام الحرمين في الرسالة النظامية: اختلف مسالك العلماء في هذه الظواهر: فرأى بعضهم تأويلها، والتزم ذلك في آي الكتاب، وما يصحّ من السنن، وذهب أئمة السّلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الله تعالى، والذي نرتضيه رأياً، وندين اللهَ به عقيدة: اتباع سلف الأمة، للدليل القاطع على أن إجماع الأمة حجة، فلو كان تأويل هذه الظواهر حتماً لأوشك أن يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع. انتهى.

وأسند اللالكائي عن محمد بن الحسن الشيباني قال: اتفق العلماء كلّهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن، وبالأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم في صفة الرب من غير تشبيه ولا تفسير، فمن فسّر شيئاً منها وقال بقول جهم، فقد خرج عما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلّم وأصحابه، وفارق الجماعة، لأنه وصف الرب بصفة لا شيء.

ومن طريق الوليد بن مسلم: سألتُ الأوزاعيَّ، ومالكاً، والثوريَّ، والليثَ بنَ سعد، عن الأحاديث التي فيها الصفة، فقالو: أمِرّوها كما جاءت بلا كيف.

وأخرج ابن أبي حاتم في مناقب الشافعي رحمه الله تعالى عن يونس بن عبد الأعلى: سمعتُ الشافعي يقول: لله أسماء وصفات لا يسع أحداً ردُّها، ومن خالف بعد ثبوت الحجة عليه فقد كفر، وأمّا قبل قيام الحجة فإنه يعذر بالجهل، لأنّ علم ذلك لا يدرك بالعقل، ولا الرؤية والفكر، فنثبت هذه الصفات، وننفي عنه التشبيه، كما نفى عن نفسه، فقال: ﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** ﴾ [سورة الشورى،الآية: ١١]، وذات الله تعالى لا تشبه الذوات، فصفاته لا تشبه الصّفات، فإن صفات كل موصوف تناسب ذاته، وتلائم حقيقته، والآثار فيه عن السلف كثيرة، كذا في الفتح.

قوله: في السماء، إلخ: قد ذكرنا مسلك السّلف فيه، قال الكرماني: ظاهره غير مراد، إذ الله منزه عن الحلول في المكان، لكن لما كانت جهة العلو أشرف من غيرها، أضافها إليه إشارة إلى علوّ الذات والصّفات، وبنحو هذا أجاب غيره عن الألفاظ الواردة من الفوقية ونحوها.

قال الراغب رحمه الله: فوق: يستعمل في المكان، والزمان والجسم، والعدد، والمنزلة، والقهر (وذلك أضرب) **فالأول**: باعتبار العلو، ويقابله تحت نحو : ﴿ **قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ** ﴾ [سورة الأنعام، الآية: ٦٥]، **والثاني**: باعتبار الصّعود والانحدار، نحو: ﴿ **إِذْ جَاءُوكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ** ﴾ [سورة الأحزاب، الآية: ١٠]، **والثالث**: في العدد، نحو: ﴿ **فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ** ﴾ [سورة النساء، الآية: ١١]، **الرابع**: في الكبر والصغر، كقوله: ﴿ **بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا** ﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٦]، **والخامس**: يقع تارة باعتبار الفضيلة الدنيوية، نحو: ﴿ **وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ** ﴾ [سورة الزخرف، الآية: ٣٢]، أو الأخروية، نحو: ﴿ **وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ** ﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢١٢]، **والسادس**: نحو قوله: ﴿ **وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ** ﴾ [سورة الأنعام، الآيتان: ١٨ و٦١]، ﴿ **يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ** ﴾ [سورة النحل، الآية: ٥٠].))

انتهى كلام صاحب فتح الملهم.

فائدة مهمّة

(بقية من الصفحة السابقة)

وقال الإمام النووي في شرح مسلم:

((هَذَا الْحَدِيث (أي حديث أين الله) مِنْ أَحَادِيث الصِّفَات، وَفِيهَا مَذْهَبَانِ تَقَدَّمَ ذِكْرهمَا مَرَّات فِي كِتَاب الإِيمَان. أَحَدهمَا: الإِيمَان بِهِ مِنْ غَيْر خَوْض فِي مَعْنَاهُ، مَعَ اِعْتِقَاد أَنَّ اللَّه تَعَالَى لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْء وَتَنْزِيهه عَنْ سِمَات الْمَخْلُوقَات. وَالثَّانِي تَأْوِيله بِمَا يَلِيق بِهِ، فَمَنْ قَالَ بِهَذَا قَالَ: كَانَ الْمُرَاد اِمْتِحَانهَا، هَلْ هِيَ مُوَحِّدَة تُقِرّ بِأَنَّ الْخَالِق الْمُدَبِّر الْفَعَّال هُوَ اللَّه وَحْده، وَهُوَ الَّذِي إِذَا دَعَاهُ الدَّاعِي اِسْتَقْبَلَ السَّمَاء كَمَا إِذَا صَلَّى الْمُصَلِّي اِسْتَقْبَلَ الْكَعْبَة ؟ وَلَيْسَ ذَلِكَ، لأَنَّهُ مُنْحَصِر فِي السَّمَاء كَمَا أَنَّهُ لَيْسَ مُنْحَصِرًا فِي جِهَة الْكَعْبَة، بَلْ ذَلِكَ لأَنَّ السَّمَاء قِبْلَة الدَّاعِينَ، كَمَا أَنَّ الْكَعْبَة قِبْلَة الْمُصَلِّينَ، أَوْ هِيَ مِنْ عَبَدَة الأَوْثَان الْعَابِدِينَ لِلأَوْثَانِ الَّتِي بَيْن أَيْدِيهمْ، فَلَمَّا قَالَتْ: فِي السَّمَاء، عَلِمَ أَنَّهَا مُوَحِّدَة وَلَيْسَتْ عَابِدَة لِلأَوْثَانِ. **قَالَ الْقَاضِي عِيَاض: لا خِلاف بَيْن الْمُسْلِمِينَ قَاطِبَة فَقِيههمْ وَمُحَدِّثهمْ وَمُتَكَلِّمهمْ وَنُظَّارهمْ وَمُقَلِّدهمْ أَنَّ الظَّوَاهِر الْوَارِدَة بِذِكْرِ اللَّه تَعَالَى فِي السَّمَاء كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاء أَنْ يَخْسِف بِكُمْ الأَرْض ﴾ وَنَحْوه لَيْسَتْ عَلَى ظَاهِرهَا، بَلْ مُتَأَوَّلَة عِنْد جَمِيعهمْ**، فَمَنْ قَالَ بِإِثْبَاتِ جِهَة فَوْق مِنْ غَيْر تَحْدِيد وَلا تَكْيِيف مِنْ الْمُحَدِّثِينَ وَالْفُقَهَاء وَالْمُتَكَلِّمِينَ تَأَوَّلَ: فِي السَّمَاء، أَيْ: عَلَى السَّمَاء، وَمَنْ قَالَ مِنْ دَهْمَاء النُّظَّار وَالْمُتَكَلِّمِينَ وَأَصْحَاب التَّنْزِيه بِنَفْيِ الْحَدّ وَاسْتِحَالَة الْجِهَة فِي حَقّه سُبْحَانه وَتَعَالَى تَأَوَّلُوهَا تَأْوِيلات بِحَسَبِ مُقْتَضَاهَا، وَذَكَرَ نَحْو مَا سَبَقَ. قَالَ: وَيَا لَيْتَ شِعْرِي مَا الَّذِي جَمَعَ أَهْل السُّنَّة وَالْحَقّ كُلّهمْ عَلَى وُجُوب الإِمْسَاك عَنْ الْفِكْر فِي الذَّات كَمَا أُمِرُوا، وَسَكَتُوا لِحِيرَةِ الْعَقْل، وَاتَّفَقُوا عَلَى تَحْرِيم التَّكْيِيف وَالتَّشْكِيل، وَأَنَّ ذَلِكَ مِنْ وُقُوفهمْ وَإِمْسَاكهمْ غَيْر شَاكّ فِي الْوُجُود وَالْمَوْجُودَة، وَغَيْر قَادِح فِي التَّوْحِيد، بَلْ هُوَ حَقِيقَته، ثُمَّ تَسَامَحَ بَعْضهمْ بِإِثْبَاتِ الْجِهَة خَاشِيًا مِنْ مِثْل هَذَا التَّسَامُح وَهَلْ بَيْن التَّكْيِيف وَإِثْبَات الْجِهَات فَرْقٌ؟ لَكِنْ إِطْلاق مَا أَطْلَقَهُ الشَّرْع مِنْ أَنَّهُ الْقَاهِر فَوْقَ عِبَاده، وَأَنَّهُ اِسْتَوَى عَلَى الْعَرْش، مَعَ التَّمَسُّك بِالآيَةِ الْجَامِعَة لِلتَّنْزِيهِ الْكُلِّيّ الَّذِي لا يَصِحّ فِي الْمَعْقُول غَيْره، وَهُوَ قَوْله تَعَالَى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْء ﴾ عِصْمَة لِمَنْ وَفَّقَهُ اللَّه تَعَالَى، وَهَذَا كَلام الْقَاضِي رَحِمَهُ اللَّه تَعَالَى)).

((**ولا يجري عليه زمان**))، لأن الزمان عندنا عبارة عن متجدد مقدر به متجدد آخر (المتجدّد حادث يحدث شيئاً فشيئاً ولا يثبت على حالٍ واحدٍ)، وعند الفلاسفة (عبارة) عن مقدار الحركة (أي عن مقدار حركة فلك الأعظم)، والله تعالى منزه عن ذلك (عن أن يجرى عليه زمان).

(وجه تكرار الألفاظ في باب التقديسات والتنزيهات)

واعلم أن ما ذكره (المصنّف) من التنزيهات بعضها يُغني عن البعض (فان قوله '' ليس بعرض ولا جسم'' يغني عن قوله '' لا مصوّر ولا محدود ولا متبعض ولا متجزى ولا متركب'')، إلا أنه (المصنّف) حاول (أي طلب وأراد) التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التنزيه، ورداً على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بأبلغ وجه وآكده، فلم يبال بتكرير الألفاظ المترادفة (كالمتبعض والمتجزى) والتصريح بما علم بطريق الالتزام (فإنّ قوله ''ليس بجسمٍ ولا عرضٍ'' يَدُلُّ بالالتزام على أنّه غير محدودٍ ولا متناهٍ).

(مبنى التنزيه على ما ذكره المصنّف لا على ما ذهب إليه المشائخ)

ثم إن مبنى التنزيه عمّا ذكرت على أنها تنافي وجوب الوجود لما فيها في شائبة الحدوث والإمكان على ما أشرنا إليه (في شرح كل كلمة "لا")، لا على ما ذهب إليه المشايخ من ("مِن" بيانية) أن معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما تركب هو (أي الجسم) من غيره بدليل قولهم (أي المشائخ): هذا أجسم من ذاك (أي أكثر أجزاءً وأعظم حجماً)، وأن الواجب لو تركب فأجزاؤه (أي الواجب) إما أن تتصف (الواجبُ) بصفات الكمال (أي جميعها) فيلزم تعدد الواجب (لأنّ أعظم صفات الكمال هو الوجوب) أو لا (أي لم يتّصف بجميعها) فيلزم النقص (أي لفواتُ بعضِ الكمالات) والحدوث (إذ نقصُ الأجزاء يستلزمُ نقصَ مجموعِها).

وأيضاً (الواجب ليس له صورة ومقدار وكيفية لأنّه) إما أن يكون (الواجبُ) على جميع الصور والأشكال والكيفيات والمقادير فيلزم اجتماع الأضداد (مثلاً حسن وقبيح) أو (يكون الواجب) على بعضها (أي على بعض الصور والأشكال والمقادير والكيفيات) فيلزم وهي مستوية الأقدام (لو حُذِف الأقدام لكان أحسن) في إفادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه، فيفتقر (الواجبُ تعالى) إلى مخصص (حتى

يخصّص بعض الصفات بالواجب) ويدخل تحت قدرة الغير، فيكون حادثاً، بخلاف مثل العلم والقدرة فإنها صفات كمال تدل المحدثات (أي العالَم بجميع أجزائه) على ثبوتها، وأضدادها (كالجهل والعجز والموت) صفات نقصان لا دلالة لها (أي المحدثات) على ثبوتها.

فائدة مهمّة خلاصة الكلام لكلّ ما ذكره المشائخ في باب التنزيهات أن دلائلهم ضعيفة!

(وجهُ ضُعفِ دلائل المشائخ)

لأنها (أي الدلائل) تمسكات ضعيفة توهن (أي تُضعِفُ) عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين (أي طريقهم) زعماً منهم (أي من الطالبين والطاعنين) أن تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشبهة الواهية (أي الضعيفة).

(استدلال المجسّم والمشبّه بالنقل والعقل في كون جهة الله وجسميته وصورته وجوارحه)

واحتج المخالف (وهو المجسم والمشبّه) للنصوص الظاهرة (أي بالنقل) في الجهة (كقوله تعالى: ﴿ إليه يَصعدُ الكلمُ الطيبُ ﴾ [فاطر: ١٠]، وقوله: ﴿الرحمان على العرش استوى﴾ [طه: ٥]، وقوله عليه الصلوة والسلام لإمرءةٍ ''اين الله'' قالت ''في السماء'' قال ''هي مؤمنة'' كما في صحيح مسلم) والجسمية (نحو ''من اتاني يمشي اتيتُه هرولة'' كما في الصحيحين) والصورة (نحو ''إن الله خلق آدم على صورته'' كما رواه مسلم) والجوارح (أي الأعضاء كقوله عليه الصلوة والسلام ''قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمان'' كما رواه مسلم) بأن كل موجودين فرضا (أي احتجّ المخالف بالعقل أنّ كل شيئَيْنِ موجودَيْنِ مثلاً العالَم والواجب بذاته) لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر مماساً له أو منفصلاً عنه، مبايناً في الجهة، والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم، فيكون مبايناً للعالم في جهة (فيكون في جهة العلو على طبق النصوص ولأنّها أشرف الجهات)، فيتحيز (لأنّ كل ما في الجهة فهو في الحيز بالضرورة) فيكون (الله) جسماً أو جزء جسم (لأنّ كل متحيّز كذلك) مصوراً متناهياً (لأنّ كل جسمٍ فهو كذلك).

(الجواب لاستدلال المجسِّم والمشبِّه)

والجواب عنه: أن ذلك (أي الدليل العقلي) وهم محض (أي وهمٌ خالصٌ) وحكم على غير المحسوس (وهو الواجب الوجود سبحانه) بأحكام المحسوس (وهو العالم المشاهد. وهذا الحكم من جهل الجاهلين وكيف يقاس القادر على المقدورات والصانع على المصنوعات)، والأدلة القطعية قائمة على التنزيهات (لأنّ وجوبَ الوجود يقتضي التنزيه قطعاً. هذا جواب للدليل النقلي)، فيجب أن يفوض علم النصوص إلى الله تعالى على ما هو دأب السلف (أي عادة العلماء الأقدمين من الصحابة والتابعين وتبعهم)، إيثاراً (أي اختياراً) للطريق الأسلم، أو يؤول بتأويلات صحيحة (أي مطابقة لقواعد الشرع والعربيّة غير مخلّة ببلاغة القرآن) على ما اختاره المتأخرون دفعاً لمطاعن الجاهلين وجذباً (أي منعاً وقطعاً) بالضُبْع القاصرين (أي بالعضد القاصرين)، سلوكاً (أي مشياً) للسبيل الأحكم (أي على السبيل الأقوى).

[ليس كمثله شيئ]

((**ولا يشبهه شيء**)) أي لا يماثله، أما إذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر أنه ليس كذلك (لأنّ المماثلةَ بهذا المعنى يستلزم تعدُّدَ الواجبِ وهو محالٌ)، وأما إذا أريد بها (أي بالمماثلة) كون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر، أي يصلح كل لما يصلح له الآخر (فهذا محالٌ أيضاً)، فلأن شيئاً من الموجودات لا يسد مسده في شيء من الأوصاف، فإن أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما.

(**اختلاف العلماء فى أن المماثلة هل هى الاشتراك فى جميع الأوصاف أو فى بعض الأوصاف؟**)

(قولُ صاحبِ البداية فى المماثلة)

قال (الإمام الزاهد نور الدين أحمد بن محمود البخارى) في البداية: إن العلم منَّا (أي عِلمُنا) موجود وعرض وعَلَم (بفتح العين واللام بمعنى العلامة) ومحدث وجائز الوجود ومتجدد في كل زمان، فلو (أي إذا) أثبتنا العلم صفة لله لكان موجوداً وصفة (ذكرها مقابلة للعرض إرشاداً إلى أن العرض لا يطلق على صفاته تعالى فلا يرد أنّه تكرار) وقديماً وواجب الوجود دائماً من الأزل إلى الأبد، فلا يماثله علم الخلق بوجه من الوجوه، هذا كلامه.

(التعارض فى قول صاحب البداية)

فقد صرّح (أي صاحبُ البايةِ) بأن المماثلة (بين شَيْئَيْنِ) عندنا إنما تثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة.

> **فائدة مهمّة**
>
> اعلم فى تفسير هذا المقام **أقوال**. **أحدها** أنّ المصنّف أراد بيانَ التناقضِ بين كلامَي صاحب البداية لأنّ قوله ''فلا يماثل علمَ الخلق بوجهٍ من الوجوه'' يدلّ على أن الاشتراك فى بعض الوجوه كافٍ فى المماثلة. وصَرَّحَ صاحبُ البداية فى موضعٍ آخر بأن المماثلةَ لا تحصل إلاّ بالاشتراك فى جميع الأوصاف. **الثانى** إنْ "صُرِّحَ" ماضى مجهول أي صَرَّحَ العلماءُ بذالك، فحينئذٍ يكونُ المعنى أن كلام صاحب البداية يُناقِضُ ما صَرّح به العلماءُ. **الثالث** أن هذا الكلامَ المنقول عن البداية مشتمل على التناقض والتصريح مفهوم من نفى التماثل بين علم الحق وعلم الخلق مع اشتراكهما فى الموجوديّة. **الرابع** أنّه لم يرد بيان التناقض بل معنى قوله ''فلا يماثل بوجهٍ من الوجوه'' المبالغة فى نفى المماثلة وأنّه ليس لإثبات المماثلة وجه أصلاً وقوله ''قد صرّح'' تأكيد لقوله ''لا يماثل'' سواء كان معلوماً أو مجهولاً والثانى أحسن. (النبراس)

(قولُ صاحبِ التبصرة فى تعريف المماثلة)

قال الشيخ أبو المعين (بفتح الميم وهو أحد أعاظم الحنفية بما وراء النهر) في التبصرة: إنا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن زيداً مثل لعمرو في الفقه إذا كان يساويه فيه (أي فى الفقه) ويسد مسده في ذلك الباب (أي فى الفقه من نحو التدريس والإفتاء)، وإن كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة (من الأوصاف البدنية والأخلاق الروحانية).

> **فائدة مهمّة**
>
> حاصل كلام الشيخ أبي المعين أنّه قال: لا نقول ما يقول الأشاعرة من أنّه لا مماثلة إلاّ بالمساواة فى جميع الأوصاف بل نقول يجوز أن يكون الشيئُ مماثلاً للشيئ من وجهٍ مخالفاً له من وجهٍ فإنّا نجد أهل اللغة لا يمنعون من القول بأن زيداً مثل عمرو فى اللغة إذا كان يُساويْه فيها وإن كان بينهما مخالفة كثيرة ولذا قال النّبيّ صلى الله عليه وسلّم ''الحنطة بالحنطة مثلاً بمثلٍ'' الحديث أراد النّبيّ صلى الله عليه وسلّم به الاستواء فى الكيل دون العدد والصلابة والرخاوة. (الجواهر البهيّة)

(اعتراضُ صاحبِ التبصرة على قول الأشعرى فى تعريفه المماثلة)

وما يقوله الأشعرية من أنه لا مماثلة إلا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد، لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ''**الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل**''[٥]، وأراد الاستواء به في الكيل لا غير وإن تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة (أي الدليل على إرادةِ النّبيّ الاستواء فى الكيل لا مطلق الاستواء).

(التطبيق من جانب المصنّف بين قول الأشعرى وبين أهل اللغة)

والظاهر أنه لا مخالفة (بين أهل اللغة وبين قول الأشعرى)، لأن مراد الأشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلاً (بأن لا يكون كيل أكثر من كيل وليس مراده الاستواء فى الأوصاف كلّها فإنّه غير معقول بين الشيئين).

وعلى هذا (أي المساواة فيما المماثلة) ينبغي أن يحمل كلام صاحب البداية أيضاً (حتى لا يبقى التعارض فى قولانِه)، وإلا (أي وإن كان المماثلة هى المساوات فى جميع الأوصاف فالتماثل لا يتحقّق بين الشيئَيْنِ أصلاً) فاشتراك الشيئين في جميع الأوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يدفع التعدد (ويستلزم الاتحاد)، فكيف يتصور التماثل؟!

((**ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء**))، لأن الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار (أي احتياج) إلى مخصص؛ مع أن النصوص القطعية (من الآية القرآنيّة) ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة (حيث قال الله سبحانه) فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير، لا (أي ليس الأمر) كما يزعم الفلاسفة أنه (أي الله تعالى) لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على أكثر من واحد (حيث قالوا إنه جلّ جلا له واحد من كل وجه فلن يصدر عن الواحد من كل وجه إلا الواحد، وهذا القول كفرٌ صريحٌ!)، و(ليس الأمر كما يزعم) الدهرية (الذين يجعلون الدهر شريكا لله تعالى) على أنه (أي الله تعالى) لا يعلم ذاته، و(ليس الأمر كما يزعم) النظّام (هو إمام المعتزلة ويسمى شيطانهم) على أنه (الله تعالى) لا يقدر على خلق الجهل والقبيح، و(ليس الأمر كما يزعم) البلخي (هو أبو القاسم المشهور بالكعب) على أنه (أي الله تعالى) لا يقدر على مثل مقدور العبد (مثل الصوم والصلوة)، و(ليس الأمر كما يزعم) عامة المعتزلة أنه (أي الله تعالى) لا يقدر على نفس مقدور العبد (أي عين فعله مثل تحريك اليد والرجل والرأس).

---

[٥] **قال السيوطي**: حديث : ((الحنطة بالحنطة مثلاً بمثلٍ)) أخرجه مسلم ، وأبو داوود والترمذي ، والنسائي من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

[البحث في صفات الله تعالى]

((**وله صفات**)) (أي وله سبحانه صفات زائدة على ذاته العلية) لما ثبت (شرعاً وعقلاً) من أنه تعالى عالم حي قادر إلى غير ذلك (كالسميع والبصير).

(أدلّة ثلاثة على إثبات صفات الله تعالى)

(١) ومعلوم (بحسب اللغة والعرف) أن كلاً من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب.

(٢) وليس الكل ألفاظ مترادفة (أي لو كان العلم والقدرة مثلاً عين الذات كان المفهوم من العلم والقدرة شيئاً واحداً فليزم ترادفهما ولكن ألفاظ كلها ليست بمترادفة فثبتت الصفات مختلفة).

(٣) وإن صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له (مثلاً معنى الضارب يُثبت لمن ثبت له معنى الضرب وإلا يستحيل أن يكون الضارب بدون الضرب).

فثبت له (أي الله تعالى) صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك (هذا تفريع على الدلائل الثلاثة).

(ردّ الشارح على المعتزلة)

لا (أي ليس الأمر) كما تزعم المعتزلة (أي أكثرهم) من أنه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له إلى غير ذلك (نحو سميع لا سمع له)، فإنه محالٌ ظاهر، بمنزلة قولنا: أسود لا سواد له.

وقد نطقت النصوص (كقوله تعالى: ﴿ إن الله بكل شيئ عليم﴾، ﴿ وإن الله على كل شيئ قدير﴾) بثبوت علمه وقدرته وغيرهما.

ودل صدور الأفعال المتقنة (أي محكمة المشتملة على العجائب) على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالماً قادراً (بلا وجود العلم والقدرة في الحقيقة).

(اختلاف في الصفات بين أهل السنة والمعتزلة والفلاسفة في العلم والقدرة ليس من قَبِيْل الأعراض والحوادث)

وليس النِّزاع (أي اختلاف) في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات (أي الأعراض) والملكات (أي الحوادث) لما صرح به مشايخنا (أي لأن المشائخ كلّهم بيّنوا صريحا) من أن الله تعالى حي وله حياة أزلية ليست بعرض (و بهذا بطل أن يكون علم الله وقدرته من أنواع الكيفيات) ولا مستحيل البقاء (بل واجب البقاء)، والله تعالى عالم وله علم أزلي شامل (للكليات والجزئيات) ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب، وكذا سائر الصفات (من القدرة والإرادة).

(الاختلاف الحقيقي بين أهل السنّة والمعتزلة والفلاسفة)

بل النزاع في أنه كما أن للعالِم منّا علماً هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة به زائدة عليه، وكذا جميع الصفات، فأنكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا أن صفاته عين ذاته، بمعنى أن ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالماً وبالمقدورات قادراً إلى غير ذلك، فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات.

والجواب (عن قولهم ''يلزم تعدّد القدماء'') ما سبق (فى شرح القديم) من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم (أي هذا لا يلزم فى هذا المكان بل اللازم تعدد الصفات القديمة وهو غير محال)، ويلزمكم (خطاب للفلاسفة والمعتزلة) كون العلم مثلاً قدرة وحياة وعالماً وحياً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق (لأنّ الكل عبارة عن ذات الواجب تعالى على مذهبكم) وكون الواجب غير قائم بذاته (أي يلزم على تقدير اتحاد الذات والصفات أن يكون الواجب قائم بالغير) إلى غير ذلك من المحالات.

(صفات الله أزلية قائمة بذاته)

((**أزلية**)) (أي قديمة) لا كما تزعم الكرامية (هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام) من أن له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (هذه الجملة علّة لقوله "لا كما يزعم الكراميّة...").

((**قائمة بذاته**)) ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به (أي بذلك الشيئ وإلاّ لم يكن صفة)، لا (أي ليس الأمر في صفات الله) كما تزعم المعتزلة من أنه (أي الله تعالى) متكلم بكلام هو (أي كلام) قائم بغيره (من اللوح المحفوظ أو جبرئيل أو النبّي صلىّ الله عليه وسلّم)، لكن مرادهم (أي مراد المعتزلة من قولهم "انّه متكلم بكلام هو قائم بغيره") نفي كون الكلام صفة له (أي لِلّهِ تعالى) لا (أي ليس مراد المعتزلة من قولهم) إثبات كونه (أي الكلام) صفة له (أي لِلّهِ) غير قائم بذاته (لأنّ هذا محالٌ عند الجميع).

(دلائل المعتزلة على نفي صفات الله تعالى)

ولما تمسكت المعتزلة بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد لما أنها (أي لأنّ الصفات عندكم) موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى، فيلزم قدم غير الله تعالى و(يَلْزمُ) تعدد القدماء (المغائرة لذات الله)، بل (يَلْزم) تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الإشارة إليه (أي إلى تعدّد الواجب) في كلام المتقدمين (من الأشاعرة حيث قالوا الواجب والقديم مترادفان فثَبَتَ قدم غير الله على مذهب المتقدّمين) و(وقع) التصريح به (أي بتعدد الواجب) في كلام المتأخرين (كالإمام حميد الدين) من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته (أيضاً واجبة بالذات فثبت تعدّدُ الوجباء على مذهب المتأخرين)، وقد كفرت النصارى بإثبات ثلاثة من القدماء (حيث قال الله تعالى: ﴿ لقد كَفَرَ الذين قالوا إنّ الله ثالثُ ثلاثة ﴾ [المائدة: ٧٣]) فما بال الثمانية (أي ما بال إثبات ثمانية من القدماء وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والتكوين والمعنى القائل بالثمانية أولى بالتكفير) أو أكثر (كالبقاء واليد والعين والوجه) — أشار (المصنّف) **إلى جوابه** (هذه الجملة جزء لمّا) بقوله:

((**وهي لا هو ولا غيره**))، يعني أن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات، فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء (لأنّ لا تُوْجَدُ المغايرةُ بين الذات والصفات وقد عُلِمَ أنّ لِتَعَدُّدِ القدماء يجب أن تكون المغايرة).

سوال مقدّر وهو أن القول بقدماء غير متغايرة إن لم يكن كفراً لم يُكَفَّر النصارى لأنّهم لم يُصرِّحُوا بتغاير القدماء الثلاثة ولكنّهم قد كَفَرُوا، فعُلِمَ أن القول بالقدماء كفرٌ مطلقاً سواءٌ كانت المغايرة أم لا!

جواب والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك (أي كفرٌ)، لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة (أي الأصول الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة، وسموها (أي الأصول الثلاثة) الأب والابن وروح القدس، وزعموا (أي النصارى) أن أقنوم (مفردُ الأقانيم بمعنى الأصل) العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال، فكانت (أي صارت) الأقانيم ذوات متغايرة.

فائدة مهمّة خلاصةُ الجواب أن تكثُّرَ القدماء يتحقّق حيث تحقق الانفكاك فيلزمُ على النصارى تكثرُ القدماء لقولهم بانفكاكها ولا يلزم على الأشاعرة لأنّهم لا يُجوِّزُون انفكاكَ الصفات عن الذات والانفكاكَ بعض الصفات عن بعض (النبراس)

(اعتراض من جانب المعتزلة على الجواب المذكور)

ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثير على التغاير، بمعنى جواز الانفكاك (أي لا نُسَلِّمُ أن التكثّر لا يوجد بدون الانفكاك كما قُلتم في الجواب) للقطع (أي باليقين) بأن مراتب الأعداد من الواحد والاثنين إلى غير ذلك متعددة متكثرة (بمعنى جواز الانفكاك) مع أن البعض جزء من البعض، والجزء لا يغاير الكل (أي لا ينفكّ عنه لأنّه لو انفكّ اثنان من عشرة مثلاً لم يبق العشرة عشرة. وخلاصة الكلام أن التعدّد ثابت مع عدم الانفكاك).

وأيضاً (ردٌّ آخر من جانب المعتزلة على الجواب المذكور) لا يتصور نزاع من أهل السنة والجماعة في كثرة الصفات وتعددها (لاختلافهم فى أنّها سبعة أو ثمانية أو اكثر) متغايرة كانت أو غير متغايرة (يعنى إذا اعترفوا بأنّ الصفات سبعة أو ثمانية لَزِمَهُمْ الاعترافُ بأنّها كثيرة متعدّدة سواء جاز الانفكاك بينهما أم لا، ولم يجز تفريعهم الكثرة والتعدّد على جواز الانفكاك).

(الجواب الأحسن من جانب أهل السنة)

فالأولى (فى الجواب من جانب أهل السنة) أن يقال: المستحيل تعدد ذوات قديمة (يعنى المستحيل تعدد الذوات المستقلّة الأزلية) لا ذات وصفات (يعنى لا استحالة فى وجود قدماء سوى الذات ما دامتْ غير مستقلة عنها).

فائدة مهمّة	حاصل الجواب (الأحسن) أن لا يُجابَ المعتزلة بما مرّ من إنكار التعدّد بل يُجاب بتسليم التعدد ويُقالُ ليس هذا التعدد محالاً. (النبراس)

وأنه لا يجترأ (أحدٌ فى الجواب) على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها (وذلك لأنّ القول بتعدد الواجب لذاته جرءة عظيمة)، بل يقال (فى الجواب): هي (أي هى صفات الله تعالى) واجبة لا لغيرها بل لما ليس (الذات) عينها (أي عين الصفات) ولا غيرها، أعني ذات الله تعالى وتقدس (قول الشارح:''أعني ذات الله...'' بيانُ كلمةِ ما فى لما)، ويكون هذا (أي هى واجبة لا لغيرها إلى آخره) مراد مَنْ (وهو الإمام الحميد الضريرى) قال: الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته (هذا تأويل على سبيل حسن السيرة وإن كان كلام بعضهم لا يحتمل هذا التأويل)، يعني أنها (أي الصفات) واجبة لذات الواجب تعالى، وأما في نفسها (أي نفس الصفات) فهي ممكنة (انتهى تأويل الشارح لمراد الإمام حميد الضريرى).

اعتراض مقدّر	اعتراض على قول الشارح "**وأمّا فى نفسها فهي ممكنة**": كيف تكون نفس الصفات ممكنة وقد عُلِمَ أن كل ممكن حادث؟

جواب ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم (يعنى يكون وصفاً له وتابعاً له) واجباً به (أي يكون ذاته موجباً لصفاته وإن كان فاعلاً مختاراً فى جميع أفعاله) غير منفصل عنه (بل قائماً به منضمّاً إليه).

فائدة مهمّة	وحاصل الجواب المذكور أن قدم الممكن إنّما يستحيل إذا كان صادراً عن الواجب بالاختيار والإرادة. وإنّما الصفات ليست كذالك بل اسنادها إلى الذات كاستناد اللازم إلى الملزوم على سبيل الإيجاب وكل ما صدر عن الواجب بالإيجاب لا بالاختيار فهو قديم.

فليس كل قديم إلهاً (هذا تفريع على قوله ''لا استحالة فى قدم الممكن'') حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة (فثبت أن القول بتعدّد القدماء لا ينافى التوحيد إلاّ إذا كانت واجبات غير ممكنات)، لكن ينبغي أن يقال (فى الواجب احتياطاً): إنّ الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء (أي لا يقال صفات الله قديمة) لئلا يذهب الوهم إلى أن كلاً منها (أي من كل واحد من الصفات) قائم بذاته (فتُوهِّمَ منه تعدد واجب الوجود) موصوف بصفات الألوهية (وهذا النهى إنّما هو بالنسبة إلى عامّة الناس ممّن يزعم أن كلّ قديم إلهٌ أمّا أهل العلم فلا بأس عليهم فى إطلاقه كما لا يخفى).

ولصعوبة هذا المقام (أي البحث فى أن الصفات هل هى عين الذات أو زائدة على الذات وعلى تقدير الزيادة هل هى واجبة أو ممكنة) ذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى نفي الصفات، و(ذهبت) الكرامية إلى نفي قدمها (أي نفى قدم الصفات)، و(ذهبت) الأشاعرة إلى نفي غيريتها وعينيتها (واختار بعضهم السكوت **وهو أسلم الطرق**).

(اعتراض على قول المصنّف ''وهي لا هو ولا غيره'')

اعتراض فإن قيل: هذا (أي قول المصنّف ''وهي لا هو ولا غيره'') النفي في الظاهر رفع للنقيضين (وهما الغيرية والعينية ورفع النقيضَيْن محالٌ)، وفي الحقيقة (قطع النظر من معنى الظاهر) جمع بينهما (أي قولُ المصنّف جَمَعَ بين النقيضين لأنّ قوله''وهي لا هو'' نفى العينية وإثبات للغيرية وقوله ''ولا غيره'' نفى الغيرية وإثبات للعينية)، لأن المفهوم من الشيء إن لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره (يعنى أن الشيئ بالنسبة إلى شيئ آخر إنْ لم يكن مفهومُه مفهوم الآخر فهما شيئان غيران)، وإلا (يعني وإن كان المفهوم من الشيء هو المفهوم من الآخر) فهو عينه (فالعينان هما الشيئان اللذان أن يكون مفهوماً هما واحدً)، ولا يتصور بينهما (أي بين العين والغير) واسطة.

تمهيد مهمّ حاصل الجواب أنّ هذا الاعتراض مبنى على تفسير الغيرية بما ذكرتم وهذا التفسير لمعنى الغيرية مشهور، ولكن أهل السنّة والجماعة لا يفسّرون ذالك بل عندهم تفسير آخر فلا يَرِدِ الاعتراض.

جواب قلنا: قد فسروا (أي مشائخ أهل السنّة والجماعة) الغيرية (أي معنى الغيرية) بكون الموجودين بحيث يقدّر ويتصور وجود أحدهما (أي أحد الموجودَيْنِ) مع عدم الآخر، أي يمكن الانفكاك بينهما، و(فَسَّرَ المشائخ) العينيةَ (أي معنى العينية) باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلاً (كما فسرتُمْ فى الاعتراض المذكور)، فلا يكونان (أي العينية والغيرية) نقيضين، بل يتصور بينهما واسطة (يعنى العينية والغيرية بهذا المعنى لا بدّ بينهما من واسطة قطعاً) بأن يكون بين الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر (فلا يكون عينه)، ولا يوجد بدونه (فلا يكون غيره) كالجزء مع الكل (فإن مفهوم الجزء ليس مفهوم الكل بعينه فلا يكونان عينين ولا يجوز الانفصال بينهما فلا يكونان غيرَيْنِ) والصفة مع الذات (يعنى أن ذات الله سبحانه موجود قديم وصفاته موجودة قديمة لا يتصوّر وجود ذاته دون صفاته ولا وجود صفاته دون ذاته) وبعض الصفات مع البعض (مثلاً صفة العلم لا تُوجد بدون صفة القدرة وهَلُمَّ جرًّا)، فإن ذات الله تعالى وصفاته أزلية، والعدم على الأزلي محال (فلا يمكن انفكاك الصفات عن الذات ولا انفكاك صفة عن صفة فلا غيرية بينهما ولكل منهما مفهوم على حِدة فلا عينية بينهما)، والواحد من العشرة (مثال الجزء والكل) يستحيل بقاؤه (أي بقاء الواحد) بدونها (أي بدون العشرة فحينئذٍ لا يكون الواحد من العشرة بل يصير من التسعة) وبقائها (أي يستحيل بقاء العشرة) بدونه (أي بدون الواحد) إذ هو (أي الواحد) منها (أي من العشرة)، فعدمها (أي عدم العشرة) عدمه (أي عدم الواحد) ووجودها (أي وجود العشرة) وجوده (أي وجود الواحد)، بخلاف الصفات المحدثة (أي بخلاف صفات المخلوقات والمصنوعات مثلا قيامُ زيدٍ)، فإن قيام الذات (كزيدٍ) بدون تلك الصفات المعينة (كقيامه) متصور، فيكون (صفة القيام) غير الذات (أي غير ذات زيد لإمكان الانفكاك).

كذا ذكره المشايخ (فى إثبات الواسطة بين العينية والغيرية).

(اعتراض على أهل السنّة والجماعة فى تفسيرهم الغيريةَ بإمكان الانفكاك)

اعتراض وفيه (أي فى تفسير الغيرية بإمكان الانفكاك) نظر (أي اعتراض من جانب المعتزلة على أهل السنة والجماعة)؛ لأنهم إن أرادوا (أي أهل السنّة والجماعة) صحة الانفكاك من الجانبين انتقض (أي انتقض تفسيرُ الغيرية) بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل (حاصله إنْ أرادوا بالغيرية إمكانَ الانفكاك من الجانبَيْنِ فلا يصحّ هذا التعريف فى العالم مع الصانع لأنّ الصانع ينفكّ عن العالم لاحتياجه إليه فإنّ الانفكاك من جانب الصانع وحده وكذالك العرض مع المحل لأنّ المحل ينفكّ عن العرض والعرضُ لا ينفكّ عن المحل فكان الانفكاك من جانب المحل فقط)، إذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه (أي عدم الصانع)، ولا (يتصوّر) وجود العرض كالسواد مثلاً بدون المحل، وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة (أي من معنى المغايرة) اتفاقاً (بين أهل السنّة والمعتزلة)، وإن اكتفوا بجانب واحد (أي إنْ أرادوا بالغيرية صحّةَ الانفكاك من جانب واحد) لزمت المغايرة بين الجزء والكل، وكذا بين الذات والصفة، للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة.

وما ذكروا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد (لأنّ وجود الواحد يَبقى بدون العشرة).

تمهيد مهمّ

واعلمْ أن بعضَ العلماء حاولُوا أن يُبيِّنُوا توجيهاً لتعريف الغيريّة حتى يدفعوا به الاعتراضَ المذكورَ ولكن المصنّف لم يرض بتوجيههم وأراد إبطالَه فقال ''ولا يقال...''

و لا يقال (فى الجواب): المراد (بقولهم ''الغيران موجودان يتصور وجود أحدهما مع عدم الاخر'') إمكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر، ولو بالفرض (أي ولو كان عدم الآخر بالفرض) وإن كان محالاً (أي وجود كل بدون الآخر)، والعالم قد يتصور موجوداً ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع (فقد أمكن تصوُّرُ وجودِ العالَم مع عدمِ وجود الصانع إذ لو لم يمكن لكان طلب البرهان عبثاً بل محالا وكذا يمكن تصوّر وجود الصانع مع عدم العالَم وهذا ظاهر فثَبَتَ تغايرُهما للانفكاك من الجانبين) بخلاف الجزء مع الكل (فإنّه لا يمكن تصوّر وجود أحدهما مع عدم الآخر)، فإنه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة (أي من حيث هو واحد من العشرة) بدون العشرة، إذ لو وجد (الواحد بدون العشرة) لما كان واحداً من العشرة (بل يكون واحداً مطلقاً فعلى هذا لا يمكن تصورُ وجود العشرة بدون الواحد ولا يمكن وجود الواحد بدون العشرة فلا يثبت بينهما التغايرُ أصلاً وهكذا فى الذات مع الصفة إذا اعتبَرْنَا الذات ذاتاً للصفة).

والحاصل أن وصف الإضافة معتبر (أي إنّ الواحد واحدٌ من العشرة من حيث أنّه واحد من العشرة لا يُوجد بدون العشرة وإضافة الصفة مع الموصوف بهذا الاعتبار) وامتناع الانفكاك حينئذٍ (أي عند اعتبار الإضافة) ظاهر (إذ لا يمكن تصوّر وجود أحد المضافين مع عدم الآخر). (انتهى توجيه بعض العلماء).

تمهيد مهمّ

قد انتهى توجيهُ بعضِ العلماء لتعريف الغيرية والآن سَيُبَيِّنُ المصنّف أسبابَ عدم رضائه بتوجيههم فقال''لانّا نقول...''.

لأنا نقول (فى الجواب لا يمكن لبعض العلماء أن يبيّنوا توجيهَ تعريف الغيرية ''بالانفكاك على تصوّره وإن كان غير ممكن''): قد صرحوا (أي المشائخ الذين فسّروا الغيرية بإمكان الانفكاك قد صرّحوا) بعدم المغايرة بين الصفات (فقالوا العلم لا يغاير القدرة) بناء على أنها (أي الصفات) لا يتصور عدمها لكونها أزلية (والعدم على الأزلى محال)، مع القطع (متعلّق بقوله ''قد صرّحوا'') بأنه يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً، ثم يطلب بالبرهان إثبات البعض الآخر (كالكلام فثبت تصور وجود بعضها مع عدم بعض)، فعلم أنهم (أي مشائخ أهل السنّة والجماعة) لم يريدوا (بالغيرية) هذا المعنى (أي إمكان تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وإلا لزم تغاير الصفات، وهذا باطل)، مع أنه (أي هذا المعنى وإن كان يستقيم فى مسئلة العالَم مع الصانع لكنّه) لا يستقيم في العرض مع المحل (لأنّ تصور العرض مع عدم المحل غير مستقيم).

ولو اعتبر وصف الإضافة (هذا ردٌّ على قول بعض العماء، ''والحاصل أنّ وصف الإضافة معتبر'') لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين (مع أنّهما غيران. ''متضايفان'' هما كل اثنين بينهما نسبة) كالأب والابن (فإنّه يستحيل تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر فيلزم أن لا يكونان غيرين وهذا باطل إجماعاً وبدايةً) وكالأخوين وكالعلة مع المعلول، بل بين الغيرين (أي بل يثبت عدم المغايرة بين الغيرين)، لأن الغير من الأسماء الإضافية، ولا قائل بذلك (أي بعدم المغايرة بين المتضايفان لا سيّما بين الغيرين).

اعتراض فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون مرادهم (أي مراد الأشاعرة بقولهم ''الصفات لا هو ولا غيره'') أنها (أي الصفات) لا هو بحسب المفهوم (لأنّ المفهوم الذات مغايرة لمفهوم الصفات)، ولا غيره بحسب الوجود (فى الخارج)، كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها، فإنه يشترط الاتحاد بينهما (أي بين الموضوع والمحمول) بحسب الوجود ليصح الحمل، و(يشترط) التغاير (بين الموضوع والمحمول) بحسب المفهوم ليفيد الحمل.

(مثال توضيح الاعتراض)

كما في قولنا: الإنسان كاتب (فإنّهما متّحدان وجوداً ومتغايران مفهوماً)، بخلاف قولنا: الإنسان حجر، فإنه لا يصح (لتخلُّفِ

شرطِه وهو تباين الوجودَين). وقولنا: الإنسان إنسان فإنه لا يفيد (لاتِّحاد المفهومَيْن).

جواب قلنا (لا يجوز أن يكون مرادهم ذلك): لأن هذا (أي الاتّحادُ بحسب الوجود والمغايرةُ بحسب المفهوم بين الموضوع والمحمول) إنما يصحّ في مثل العالم والقادر بالنسبة إلى الذات، لا في مثل العلم والقدرة (أي إنّما يصحّ في الصفة المشتقّة من الصفات لأنّها تُحمل على الذات لا في الصفات لأنّها لا تُحمل على الذات فلا يقال ''الله علم وقدرة'') مع أن الكلام فيه (أي في مثل العلم والقدرة)، ولا (أي لا يصحّ الاتحاد بحسب الوجود والمغايرةُ بحسب المفهوم) في الأجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد (فلا يقال الواحد عشرة لأنّ الواحد ليس بعشرة بحسب الوجود وليس مغايرة للعشرة بل داخل فيها وكذلك اليد ليس بزيد بحسب الوجود ولا مغايرة لزيدٍ بل جزء منه). (قد انتهى جواب الشارح.)

(ردّ الشارح على كلام صاحب التبصرة)

وذكر في التبصرة أن كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره (أي الواحد ليس داخلاً في العشرة واليد ليس جزء من زيد) مما لم يقل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث (المعتزلي)، وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة، وعد ذلك (أي هذه المخالفة) من جهالاته (أي من جهالة جعفر بن حارث)، وهذا (أي كون ذلك جهلاً) لأن العشرة اسم لجميع الأفراد ومتناول لكل فرد من آحاده مع أغياره، فلو كان الواحد غيرها (أي غير العشرة) لصار (الواحدُ) غير نفسه (وهذا محالٌ)، لأنه (أي الواحد) من العشرة، وأن (لا) تكون العشرة بدونه (أي بدون الواحد)، وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها، هذا كلامه (أي كلام صاحب التبصرة)، ولا يخفى ما فيه (من الخبط والجهل).

((وهي)) أي صفاته الأزلية ((**العلم**)) وهو صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها (أي علمه سبحانه يتعلّق بالأشياء كلّها معدومها وموجودها وواجبها وممكنها ومحالها وكلّيّاتها وجزئيّاتها فمتعلّقات علمه سبحانه غير متناهية قال الله تعالى ﴿ أحاط بكلّ شيئ علما ﴾ [الطلاق: ١٢]).

((**والقدرة**)) وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات (كلّها) عند تعلقها بها (أي عند تعلّقِ صفة القدرة بالمقدورات).

((**والحياة**)) وهي صفة أزلية توجب صحة العلم (والقدرة).

((**والقوة**)) وهي بمعنى القدرة.

((**والسمع**)) وهي صفة تتعلق بالمسموعات.

((**والبصر**)) وهي صفة تتعلق بالمبصرات، فتدرك بهما (أي السمع والبصر) إدراكاً تاماً على سبيل التخيل أو التوهم (لأنّه لا يغيب المحسوس عنه سبحانه). ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء.

فائدة مهمّة قول الشارح ''و لا على طريق تأثّر حاسة ووصول الهواء'' إشارة إلى دفع شبهة ذكرها الفلاسفة، وهى أنّ الإدراك بالسمع والبصر لا يحصل إلّا إذا تأثّرت حاسة السمع والبصر وأيضاً لا بدّ فى السماع من وصول الهواء إلى صماخ الأذان!؟ وحاصل الجواب أنّ تأثّر الحاسة ووصول الهواء إنّما هو فى الحيوانات فقط، والله تعالى منزّه عن الأعضاء. (أُخِذَ المفهوم من النبراس)

ولا يلزم من قدمهما (أي من قدم السمع والبصر) قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات، لأنها (أي جميع صفات الله) صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث (ولا يجب من وجود الصفة أن يكون لها تعلّق كما فى سمعِنا حين لا يكون صوت).

((**والإرادة والمشيئة**) (لفظان مترادفان لغةً واصطلاحاً عند الجمهور)) وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين (وهما الفعل والترك) في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل (أي إلى الفعل والترك)، و(مع) كون تعلق العلم

تابعاً للوقوع (أي وقوع أحد المقدورين فَعُلِمَ أنّ الإرادة غير العلم هذا ردٌّ على الفلاسفة فإنّ عندهم الإرادة هو العلم).

وفيما ذكر (أي من ترادفهما وتعريفهما بصفة تُوجِبُ التخصيص وذكرهما في الصفات الأزلية الوجوديّة) **تنبيه على الرد على من زعم** (هم الكرامية حيث قالوا)، **المشيئة قديمة والإرادة حادثة قائمة بذات الله تعالى، و**(ردٌّ) **على من زعم** (هو الحسن النجّار من المعتزلة حيث قال:) **أن معنى إرادة الله تعالى فعله أنه** (أي الله تعالى) **ليس بمكره** (اسم مفعول من الإكراه أي ليس بمجبور في فعله) **ولا ساه** (أي ذي سهو بأن يكون غافلاً عن فعله) **ولا مغلوب** (بأن يكون غيرُه غالباً عليه يمنعه عن الفعل)، **ومعنى إرادته فعل غيره أنه أمر به** (أي أَمَرَ بذالك الفعل فاعلَه حتى إنْ لا يكون مأموراً به لا يكون مراداً له)، **كيف** (أي كيف يكون الإرادة بمعنى الأمر!؟ هذا ردٌّ على زعم الحسين) **وقد أمر كل مكلف بالإيمان وسائر الواجبات** (أي مع أن أكثر المكلّفين كفار وعصاة) **ولو شاء** (اللهُ صدورَ الإيمان والواجبات عنهم) **لوقع** (وإلّا لزم العجز وهذا محال في حقّه تعالى).

((**والفعل** (بفتح الفاء) **والتخليق** (كلاهما))) **عبارة عن صفة أزلية تُسمّي بالتكوين، وسيجيء تحقيقه** (أي تحقيق التكوين)، **وعدل** (أي صُرِفَ) **عن لفظ الخلق** (إلى التخليق) **لشيوع استعماله** (أي لكثرة استعمال الخلق) **في** (معنى) **المخلوق** (فلو قال ''والخلق'' لَتُوُهِّمَ أن المخلوق صفة الله وليس الأمر كذلك، فلذلك عُدِلَ عنه).

((**والترزيق**)) **هو تكوين مخصوص صرح به** (أي بالترزيق مع أنّه داخل في الفَعْلِ والتخليق) **إشارة إلى أن مثل التخليق والترزيق والتصوير والإحياء والإماتة وغير ذلك** (كالرفع والخفض والتنعيم والتعذيب) **مما استند إلى الله تعالى، كل منها راجع إلى صفة حقيقية أزلية قائمة بالذات هي التكوين** (أي كل منها تكوين)، **لا** (أي ليس الأمر) **كما زعم** (الإمام) **الأشعري من أنها** (أي التكوين والترزيق والتصوير والتخليق) **إضافات** (وليست بصفات حقيقية، مثلاً إذا تعلّقت القدرة والإرادة بالرزق حصل إضافة تسمّى الترزيق وإذا تعلّقت بالحيوة حصل إضافة تسمّى الإحياء وقِس عليه) **و**(إنّها) **صفات للأفعال** (فإنّه قَسَّمَ الصفات إلى صفات الذات وهي التي لا يجوز خلو الذات عنها كالعلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والإرادة ونحوها وإلى صفات الأفعال وهي حادثة يجوز خلوه عنها كالتخليق والترزيق والتصوير ونحوها).

فائدة مهمّة

قد وردت المتشابهات في القرآن والحديث، وهي ضدّ المحكم ما كان واضح المعنى، قال الإمام القرطبي في تفسيره: ((المحكم: ما عُرف تأويله وفهم معناه وتفسيره، والمتشابه: ما لم يكن لأحدٍ إلى علمه سبيل مما استأثر الله تعالى بعلمه دون خلقه مثل الحروف المقطّعة في أوائل السور، هذا أحسن ما قيل فيه)).

واعلم أن في مسئلة صفات الله تعالى المتشابهة مذهبان: أَحَدُهمَا الْإِيمَان بِهَا مِنْ غَيْر تَعَرُّض لِتَأْوِيلٍ وَلَا لِمَعْرِفَةِ الْمَعْنَى، والثاني: يُتَأَوَّل بِحَسَبِ مَا يَلِيق بِهَا. وأمثلتُها قوله تعالى: ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ [الفتح: ١٠]، ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ﴾ [الأعراف: ٥٤، يونس: ٣، الرعد: ٢، الفرقان: ٥٩، السجدة: ٤، الحديد:٤]، ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [القصص:٨٨]، ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ [ص:٧٥]، ﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ﴾ [آل عمران: ٢٨، ٣٠]، وغيرها من الآيات البيّنات، فلَا يُقَالُ لِهَذِهِ الصِّفَاتِ إِنَّهَا أَعْضَاءٌ، أَوْ جَوَارِحٌ، أَوْ أَدَوَاتٌ، أَوْ أَرْكَانٌ، لِأَنَّ الرُّكْنَ جُزْءُ الْمَاهِيَّةِ، وَاللَّهُ تَعَالَى هُوَ الْأَحَدُ الصَّمَدُ، لَا يَتَجَزَّأُ – سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وَالْأَعْضَاءُ فِيهَا مَعْنَى التَّفْرِيقِ وَالتَّعْضِيَةِ، تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ، وَالْجَوَارِحُ فِيهَا مَعْنَى الِاكْتِسَابِ وَالِانْتِفَاعِ. وَكَذَلِكَ الْأَدَوَاتُ هِيَ الْآلَاتُ الَّتِي يُنْتَفَعُ بِهَا فِي جَلْبِ الْمَنْفَعَةِ وَدَفْعِ الْمَضَرَّةِ. وَكُلُّ هَذِهِ الْمَعَانِي مُنْتَفِيَةٌ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى!!، فعلى المذهب الأوّل لا بدّ من الإيمان بها والتسليم بدون خوض في كيفيتها.

قَالَ الإمامُ الأعظمُ أَبُو حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي ((الْفِقْهِ الْأَكْبَرِ)): لَهُ يَدٌ وَوَجْهٌ وَنَفْسٌ، كَمَا ذَكَرَ تَعَالَى فِي الْقُرْآنِ مِنْ ذِكْرِ الْيَدِ وَالْوَجْهِ وَالنَّفْسِ، فَهُوَ لَهُ صِفَةٌ بِلَا كَيْفٍ، وَلَا يُقَالُ: إِنَّ يَدَهُ قُدْرَتُهُ وَنِعْمَتُهُ، لِأَنَّ فِيهِ إِبْطَالَ الصِّفَةِ، انْتَهَى، وعلى المذهب الثاني يجوز تأويلُها بحسب ما يليق بها ولكن التفويض عندهم أولى وأفضل.

وقد قال الإمام النووي في شرحه لصحيح مسلم تحت الحديث: إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ:

((هَذَا مِنْ أَحَادِيث الصِّفَات ، وَفِيهَا الْقَوْلَانِ السَّابِقَانِ قَرِيبًا: أَحَدهمَا الْإِيمَان بِهَا مِنْ غَيْر تَعَرُّض لِتَأْوِيلٍ وَلَا لِمَعْرِفَةِ الْمَعْنَى، بَلْ يُؤْمِن بِأَنَّهَا حَقٌّ ، وَأَنَّ ظَاهِرهَا غَيْر مُرَاد. قَالَ اللَّه تَعَالَى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى:١١]، وَالثَّانِي يُتَأَوَّل بِحَسَبِ مَا يَلِيق بِهَا، فَعَلَى هَذَا الْمُرَاد الْمَجَاز كَمَا يُقَال: فُلَان فِي قَبْضَتِي، وَفِي كَفِّي، لَا يُرَاد بِهِ أَنَّهُ حَال فِي كَفّه، بَلْ الْمُرَاد تَحْت قُدْرَتِي. وَيُقَال: فُلَان بَيْن إِصْبَعِي أُقَلِّبهُ كَيْف شِئْت أَيْ أَنَّهُ مِنِّي عَلَى قَهْره وَالتَّصَرُّف فِيهِ كَيْف شِئْت. فَمَعْنَى الْحَدِيث أَنَّهُ سُبْحَانه وَتَعَالَى مُتَصَرِّف فِي قُلُوب عِبَاده وَغَيْرهَا كَيْف شَاءَ، لَا يَمْتَنِع عَلَيْهِ مِنْهَا شَيْء، وَلَا يَفُوتهُ مَا أَرَادَهُ، كَمَا لَا يَمْتَنِع عَلَى الْإِنْسَان مَا كَانَ بَيْن إِصْبَعَيْهِ. فَخَاطَبَ الْعَرَب بِمَا يَفْهَمُونَهُ، وَمَثَّلَهُ بِالْمَعَانِي الْحِسِّيَّة تَأْكِيدًا لَهُ فِي نُفُوسهمْ. فَإِنَّ قِيلَ: فَقُدْرَة اللَّه تَعَالَى وَاحِدَة، وَالْإِصْبَعَانِ لِلتَّثْنِيَةِ. فَالْجَوَاب أَنَّهُ قَدْ سَبَقَ أَنَّ هَذَا مَجَاز وَاسْتِعَارَة، فَوَقَعَ التَّمْثِيل بِحَسَبِ مَا اِعْتَادُوا غَيْر مَقْصُود بِهِ التَّثْنِيَة وَالْجَمْع. وَاللَّه أَعْلَم)).

وقال العلّامة مفتي محمد تقي العثماني حفظه الله تعالى في تكملة فتح الملهم:

((قال العبد الضعيف – عفا الله عنه – : إنما ذكر الإمام النوويّ رحمه الله مذهبين لعلماء أهل السنّة في مثل هذه النصوص التي نسب فيها إلى الله تعالى الإصبع أو اليد أو الكف وغيرها، أوّلها: مذهب التفويض، وهو مذهب جمهور المحدثين والسلف، والثاني : مذهب التأويل، وهو مذهب أكثر المتكلمين. وهناك مذهب ثالث ذهب إليه جماعة من السلف، واختاره الحافظ الذهبي والعلّامة ابن تيمية وتلميذه ابن القيّم رحمهما الله تعالى، وهو أنّ المراد من الإصبع معناها الحقيقيّ ولكنّها صفة لله تعالى وليست جارحة، وليست مثل إصبع المخلوقات، بل كيفيتها مجهولة.

وذكر العلّامة ابن دقيق العيد رحمه الله وجهًا رابعًا استحسنه كثير من العلماء، قال : ((نقول في الصفات المشكلة إنّها حق وصدق على المعنى الذي أراده الله، ومن تأولها نظرنا، فإن كان تأويله قريبا على مقتضى لسان العرب لم ننكر عليه، وإن كان بعيدا، توقفنا عنه ورجعنا إلى التصديق مع التنزيه، وما كان منها معناه ظاهرا مفهوما من تخاطب العرب حملناه عليه لقوله تعالى: ﴿ عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ ﴾، [الزمر: ٥٦]، فإنّ المراد به في استعمالهم الشائع حق الله، فلا يتوقف في حمله عليه. وكذا قوله : ((إنّ قلب ابن آدم بين إصبعين من أصابع الرحمٰن)) فإنّ المراد به إرادة قلب ابن آدم مصروفة بقدرة الله وما يوقعه فيه)) نقله الحافظ في فتح الباري (١٣: ٣٨٣)، كتاب التوحيد، باب ما يذكر في الذات والنعوت.

وهذه المذاهب الأربعة كلّها محتملة ذهب إلى كل واحد منها جماعات من العلماء المحققين، فإن المهمّ في العقيدة هو تنزيه الله تعالى عن التشبيه والتعطيل، وإنّ كل واحد من هذه المذاهب الأربعة جازم بذلك، والاختلاف بينها ليس اختلاف عقيدة، فإنّ العقيدة هي التنزيه عن التشبيه والتعطيل، وإنّما هو اختلاف رأي في التعبير عن تلك العقيدة وتقعيدها على النصوص، فليس شيء من هذه المذاهب باطلا محضا أو ضلالا صرفا، وإن كانت المناظرات والمجادلات النظرية التي لم تزل جارية بينها منذ قرون، ربما وقع فيها التهويل والغلوّ والإفراط من الجوانب المختلفة، وربما أدّى بعضهم إلى التجاوز عن الاعتدال، ولكن الحقّ أنّ أصل الخلاف ليس إلا خلافا اجتهاديا، نظير اختلاف الفقهاء في المسائل الفقهية المجتهد فيها. ولذلك ذهب إلى كلّ رأي من هذه الآراء الأربعة فحول من علماء الأمة المتمسكين بالكتاب والسنة الذين لا شك في كونهم من أهل الحق ومن أهل السنة والجماعة. ويبدو أنّ مذهب جمهور السلف هو التفويض، وهو الأسلم والأحوط والأوفق بقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ﴾ [سورة آل عمران، آية ٧]. وقد تكلّمنا على هذه المسألة بشيء من البسط في ما كتبناه حول ((تفسير عثماني))، وهو من جملة مقالاتنا العربية. وراجع لتفصيل أطراف المسألة كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ودفع شُبه التشبيه لابن الجوزي وشرح حديث النزول لابن تيمية، وبوادر النوادر للشيخ أشرف علي التهانوي رحمهم الله تعالى)).

[البحث في الكلام]

تمهيد مهمّ كلام الله عند أهل السنّة والجماعة صفة أزلية قديمة قائمة بذاته تعالى. وأمّا هذا القرآن المركّب من الحروف الهجاء فحادث، وليس صفة قديمة قائمة بذاته تعالى بل هو دالٌّ عليها ويسمّى الأول بالكلام النفسي والثاني بالكلام اللفظي. والمعتزلة يُنكِرونَ الأول أي الكلام النفسي ويقولون كلام الله هو اللفظي الحادث فقط فهذا تحرير محل النزاع.

((**والكلام**)) وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم (أراد اللفظ لكن الأصوليين يُعَبِّرُون عن لفظ القرآن بالنظم للأدب لأنّ اللفظَ طَرْحُ الشيئ عن الفم والنظمُ جمع الّلآلى فى السِلْكِ) المسمى بالقرآن المركب من الحروف، وذلك (أي الكلام النفسى ثابت) لأن كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه (أي على ذلك المعنى) بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة.

اعتراض مقدّر إنّ هذا المعنى الّذى يجد فى نفسه هو العلم والإرادة لأنّ المتكلم إذا أخْبر بشيئٍ فهذا دليل على أنّه قد علم ذلك الشيئ وكذالك إذا أمر بشيئ فهذا دليل على أنّه أراد المأمور به فثبت بهذا المعنى العلمُ والإرادةُ ولم يثبت كلام نفسي!

جواب وهو (المعنى موجود فى النفس) غير العلم (أي ليس بعلمٍ)، إذ قد يخبر الإنسان عما لا يعلمه، بل يعلم خلافه (كسائر الأخبار الكاذبة فإنّ الخبر فيها على خلاف العلم)، وغير الإرادة (أي المعنى موجود فى النفس ليس بإرادة) لأنه (أي متكلِّم) قد يأمر بما لا يريده، كمن أمر عبده قصداً لإظهار عصيانه وعدم امتثاله (أي عدم إطاعته) لأوامره (توضيحه أنّ الرجل قد يَضْرِبُ عبدَه العاصى فيلومه الناسُ ويقولون لا تضرب عبدك بلا حقٍّ فيقول هو عاصٍ فيقولون كذبتَ فيُرِيدُ أن يُظهِر عليهم عصيانه فيأمره بفعلٍ وهو يريد أن لا يفعله العبد ليظهر صدقُه)، ويسمى هذا (المعنى) كلاماً نفسياً على ما أشار إليه الأخطل (شاعر من نصارى العرب كان فى دولة قدماء بنى امية) بقوله:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وقال عمر رضي الله عنه: إني زورت (أي حَسَّنْتُ وزيَّنْتُ) في نفسي مقالة، وكثيراً ما تقول لصاحبك: إن في نفسي كلاماً أريد أن أذكره لك.

(أدلّة ثلاثة على إثبات صفة الكلام)

والدليل على ثبوت صفة الكلام:

(١) إجماع الأمة.

(٢) وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام أنه تعالى متكلم.

(٣) مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام.

فثبت أن لله تعالى صفات ثمانية هي: العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والإرادة والتكوين والكلام.

(التأكيدات والمكرّرات)

ولما كان في الثلاثة الأخيرة (أي الإرادة والتكوين والكلام) زيادة نزاع وخفاء كرّر (المصنّفُ) الإشارة إلى إثباتها وقدمها (أي كونها قديمة)، وفصل الكلام (أي فَصَّلَ حقيقةَ كلام الله) بعض التفصيل فقال:

((**وهو**)) أي الله تعالى ((**متكلم بكلام هو صفة له**)) ضرورة امتناع إثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به (أي لا يمكن أن يكون اسم المشتق بدون مأخذ الاشتقاق مثلاً لا يمكن أن يكون الله متكلّماً بدون صفة الكلام)، وفي هذا (أي كون الله متكلّما بكلام هو صفة له) رد على المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له (فى الحقيقة لعدم قيامه بذاته تعالى).

((**أزلية**)) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته (أي لا يمكن قيام الحوادث بذاته تعالى).

((**ليس من جنس الحروف والأصوات**)) ضرورة أنها (أي الحروف والأصوات) أعراض حادثة مشروط (شُرِطَ) حدوث بعضها بانقضاء البعض، لأن امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بديهي (أي لا يمكن للمتكلِّمِ أن يتكلّم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول)، وفي هذا (أي قوله ليس من جنس الحروف) رد على الحنابلة والكرامية القائلين بأن كلامه تعالى عرض من جنس الأصوات والحروف، ومع ذلك (أي مع كونه عرضاً) فهو قديم.

((**وهو**)) أي الكلام ((**صفة**)) أي معنى قائم بالذات (أي بذاته تعالى) ((**منافية للسكوت**)) الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه، ((**والآفة**)) (أي صفة كلام الله تعالى منافية للآفة)) التي هي عدم مطاوعة الآلات (أي عدم القدرة على استعمال الآلات) إما بحسب الفطرة كما في الخرس أو بحسب ضعفها (أي بسببِ ضعف الآلات) وعدم بلوغها (إلى) حد القوة كما في الطفولية.

اعتراض فإن قيل: هذا (أي كون الكلام صفة منافية للسكوت والآفة) الكلام إنما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي، إذ السكوت والخرس إنما ينافي التلفظ (لا النفسي. فثبت أن كلام الله تعالى لفظي ولا نفسي).

جواب قلنا: المراد السكوت والآفة الباطنيتان، بأن لا يدبّر (أي لا يستطيع أن يُعبِّر) في نفسه التكلم (فهذا سكوت باطني) أو لا يقدر (أصلاً) على ذلك (فهذا آفة باطنية)، فكما أن الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده، أعني السكوت (لفظي ونفسي) والخرس (لفظي ونفسي).

((**والله تعالى متكلم بها**) (أي بصفة الكلام) **آمر، وناهٍ، ومخبر** (إشارة إلى دفع بعض الأشاعرة حيث زعم أن الكلام ليس صفة واحدة بل خمس صفات، الأمر والنهي والخبر والاستفهام والنداء))).

يعني أنه (أي صفة الكلام) صفة واحدة تتكثر بالنسبة إلى الأمر والنهي والخبر (اكتفى بالثلاثة على حسب التمثيل)، باختلاف التعلقات (فالكلام الواحد هو خبرٌ بحسب التعلّق بالمخبَر عنه، وأمرٌ بحسب التعلّق بالمأمور به وقِسْ عليه) كالعلم والقدرة وسائر الصفات، فإن كلاً منهما صفة واحدة قديمة , والتكثر والحدوث إنما هو في التعلقات والإضافات، لما أن ذلك (أي صفة واحدة) أليق (أي أنْسَب) بكمال التوحيد (وحاصله أن اللائق بالتوحيد نفى الصفات ولكنّا أَثْبَتْنَا صفات ثمانية للضرورة فالأنسب تقليل الصفات ما امكن ونفى ما زاد على الضرورة)، ولأنه (دليل ثانٍ لقوله صفة واحدة) دليل على تكثر كل منها في نفسها (حتى يثبت الأمر والنهي والخبر والاستفهام والنداء بل كلّها من الكلام الواحد).

(اعتراض على قول الشارح ''أنّه أي كلام الله صفة واحدة'')

اعتراض فإن قيل: هذه (أي الأمر والنهي والخبر) الأقسام للكلام لا يعقل (أي لا يُتصوّر) وجوده (أي وجود الكلام) بدونها (أي بدون أقسام الكلام)، فيكون (الكلامُ) متكثّراً في نفسه (ولا يصحّ قولكم ''الكلام واحد'').

جواب قلنا: إنه ممنوع (أي لا نُسلِّمُ أنّه لا يُتصوّر وجود الكلام بدون أقسامه)، بل إنما يصير (الكلامُ) أحد تلك الأقسام عند التعلقات (مثلاً يصير الكلامُ نهياً إذا نُهِيَ وخبراً إذا أُخبِر به وعلى هذا القياس)، وذلك (أي كون الكلام من أحد تلك الأقسام) فيما لا يزال (أي فيما بعد الأزل)، وأما في الأزل فلا انقسام (للكلام) أصلاً (لعدم التعلّقات). (انتهى جواب الشارح).

(مذهب الإمام فخر الدين الرازي في الكلام)

وذهب بعضهم (هو الإمام فخر الدين الرازى رَحِمَه الله) إلى أنه (أي الكلام) في الأزل خبر (فقط)، ومرجع الكل (من أقسام الكلام) إليه (أي إلى الخبر)، لأن حاصل الأمر إخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس (أي العقاب على الفعل والثواب على الترك)، وحاصل الاستخبار (أي الاستفهام لأنّه طلب الخبر) الخبر عن طلب الإعلام (أي الإخبار عن أَنَّ المتَكَلِّم

طالب للإعلام)، وحاصل النداء الخبر عن طلب الإجابة.

(ردُّ الشارح على المذهب المذكور)

ورد (ذلك المذهب) بأنا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة (فإنّ مدلول الخبر غير مدلول الأمر وإلّا لم تكن أقسامُه متباية من الكلام) واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد (أي إنّا لا نسلّم أنّ الأمر مثلاً مستلزمٌ لمعنى الإخبار عن استحقاق فاعله الثواب لكنّه لا يُوجِبُ اتِّحادَ الأمر والخبر وإلّا لزم الاتّحاد بين كل متلازمَيْن كالأب والابن وهذا باطلٌ بداهةً).

الاعتراض الأول فإن قيل: الأمر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفه (أي جهل) وعبث.

الاعتراض الثاني والإخبار في الأزل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه.

فائدة مهمّة هذان اعتراضان أوردَهما المعتزلة على الأشاعرة. و**حاصل الأول** أنّه لو كان الكلام أزلياً لكان الله سبحانه أمراً وناهياً فى الأزل بلا مخاطب وهذا غير معقول. و**حاصل الثانى** أنّ الإخبار بلفظ الماضى كثير فى القرآن نحو ﴿ قال موسى ﴾ ﴿ وقلنا يا ذا القرنين ﴾ وصِدْقُ لفظِ الماضى يَقتضى وقوعَ مضمونه قبل الإخبار فلو كان الكلام أزليا لزم الكذب وهو محال. (النبراس)

الجواب للاعتراض الأول قلنا: إن لم يجعل كلامه (أي كلام الله) في الأزل أمراً ونهياً وخبراً فلا إشكال، وإن جعلناه (كالإمام الأشعرى رحمه الله) فالأمر في الأزل لإيجاب تحصيل المأمور في وقت وجود المأمور وصيرورته (أي صيرورة المأمور) اهلاً لتحصيله (أي لتحصيل المأمور به)، فيكفي وجود المأمور في علم الآمر (ولا يجب أن يكون المأمور موجوداً فى الخارج)، كما إذا قدر الرجل (أي تصوّر) ابناً له (قبل تولّدِه) فأمره (فى تصوّره) بأن يفعل كذا بعد الوجود.

الجواب للاعتراض الثاني والإخبار بالنسبة إلى الأزل لا يتصف بشيء من الأزمنة إذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة إلى الله تعالى، لتنزيهه عن الزمان، كما أن علمه أزلي لا يتغير بتغير الأزمان.

[البحث فى القرآن هل هو مخلوق أم غير مخلوق؟]

ولمّا صرح (المصنّف) بأزلية الكلام حاول (أي قصد وأراد) التنبيه على أن القرآن أيضاً قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق (القرآن) على النظم المتلو الحادث فقال:

((**والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق**)) وعقب القرآن بكلام الله (أي ذَكَرَ قولَه ''كلام الله'' بعد قوله ''القرآن'') لما ذكره المشايخ من أنه يقال: القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، ولا يقال: القرآن غير مخلوق، لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم كما ذهب إليه الحنابلة جهلاً أو عناداً.

فائدة مهمّة	المتكلّمون يُشَنِّعُون على الحنابلة تشنيعاً عظيماً وهو أن الإمام أحمد (رحمه الله تعالى) صاحب المذهب وعظيم المناقب، وفى مذهبِه أئمّة كبار ومشائخ عظام، فمنهم الشيخ الغوث الأعظم عبد القادر الجيلاني القائل بأن الحروف التهجّي قديمة فيجب الكف عن إساءة الأدب إليهم ثم السعي فى توجيه كلامهم فأقول قد ثبت عن الإمام أحمد (رحمه الله) أن الكلام اللفظى غير مخلوق وهكذا عن كثير من أئمّة الحديث. وفيه وجوه، **أحدها** ما اخترناه وهو أن مرادهم هو أن اللفظى قائم بذاته تعالى غير مرتّب الأجزاء كما اختاره صاحب المواقف وسيذكره الشارح فى آخر البحث وهو قول معقول وإن بطل فليس بحيث يُشنّع قائله لكونه مذهب طائفة من أهل التدقيق. **ثانيها** أنّه تحاشى (أي يكون بعيداً) عن أن يتوهّم المتوهِّمون أن الكلام النفسى مخلوق. **ثالثها** أنّه أراد بغير المخلوق غير المفترى يقال ''خلقَ الكلامَ إذا افتراه''. (النبراس)

(ثلاثةُ وجوهٍ لقول المصنّف ''غير مخلوق'' بدل ''غير حادث'')

وأقام (المصنّف) غير المخلوق مقام غير الحادث (مع أنّ المستعمَل عند المتكلّمين فى بحثِ الصفات هو لفظ القديم والحدوث فيه ثلاثة وجوه).

(١) تنبيهاً على اتحادهما.

(٢) وقصداً إلى جري الكلام على وفق الحديث، حيث قال صلى الله عليه وسلم: ''**القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، ومن قال: إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم**''[٦].

(٣) وتنصيصاً (أي تصريحاً) على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين (أهل السنة والجماعة والمعتزلة)، وهو (أي محل الخلاف والعبارة) أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق، ولهذا (أي لاشتهار هذه العبارة) تترجم هذه المسألة (أي تُسَمّى هذه المسئلة) بمسألة خلق القرآن.

فائدة مهمّة	الحديث المذكور فى وجه الثاني لا أصلَ له كما قال مُلّا على قاري ولكن قال فخر الإسلام قد صحّ عن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنّه قال''ناظرتُ **أبا حنيفة رحمه الله تعالى** فى مسئلة خلق القرآن واتّفق رأيي على رأيَه على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر'' وصحّ هذا القول أيضاً عن محمد رحمه الله تعالى. (شرح فقه اكبر لِملا على قارى)

(اختلاف بين أهل السنّة والمعتزلة فى الكلام النفسى)

وتحقيق الخلاف (أي حقيقة الاختلاف) بيننا وبينهم (أي المعتزلة) يرجع إلى إثبات الكلام النفسي (عندنا) ونفيه (عندهم)، وإلا

---

[٦] **قال السيوطي**: حديث : ((القرآن كلام الله غير مخلوق. ومن قال : إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم.)) أخرجه ابن عدي فى الكامل من حديث أبي هريرة وقال الحفاظ إنه موضوع. وأورده ابن الجوزي فى الموضوعات.

(وإن لم يختلف الفريقان فى إثبات الكلام النفسى ونَفْيِه فلا نزاعَ فإنَّا إذا قلنا القرآن غير مخلوق أَرَدْنَا الكلامَ النفسى، وإذا قالوا القرآن مخلوق أرادوا الكلامَ اللفظى) فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف (بل بِحُدُوْثِه كما قالت المعتزلة)، وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسي (بل يُنكِرون وجودَه ولو ثبت عندهم لقالوا بقدمه مثل ما قلنا، فصار محلّ البحث هو أن الكلام النفسى ثابت أم لا؟).

(دليل أهل السنة والجماعة على إثبات الكلام النفسى)

ودليلنا ما مر أنه (الضمير للشأن ليس للكلام) ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء صلوات الله عليهم أنه (تعالى) متكلم، ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام (لأنّ المتكلّم بدون الكلام محال) ويمتنع (أي لا يمكن) قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى (لأنّ الحوادث لا تقوم به سبحانه)، فتعين النفسي القديم (فهو الصفة القائمة بذاته).

(دليل المعتزلة على نفى الكلام النفسى وحدوث القرآن)

وأما استدلالهم (على نفى الكلام النفسى وحدوثِ القرآن) بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث (أي علامات الحدوث) من التأليف (أي مألّف من الحروف والآيات والسور) والتنظيم (أي منظّماً على أسلوبٍ مطبوع) والإنزال والتنزيل (وهما من أقسام الحركة وهى حادثة) وكونه عربياً (والعرب الذين وضعوا العربيةَ محدَثُون) مسموعاً (وهو الصوت الحادث) فصيحاً (هذا يدلُّ على كثرة الاستعمال. والاستعمال حادث) معجزاً (وهذا حادث لأنّه يظهر عند التحدّى فقط) إلى غير ذلك (مثلاً بعضه منسوخ).

(ردٌّ الشارح على دليل المعتزلة)

فإنما يقوم (دليلُ المعتزلة) حجة على الحنابلة (لأنّهم قائلون بقدم الكلام اللفظى) لا علينا، لأنا قائلون بحدوث النظم (أي بحدوث الكلام اللفظى)، وإنما الكلام (أي البحث) في المعنى القديم (أي فى الكلام النفسى القديم).

(تأويل المعتزلة في معنى المتكلم)

والمعتزلة لمّا لم يُمكنهم إنكار كونه تعالى متكلماً (لتصريحات القرآن به وتواتر الأخبار عن الأنبياء عليهم السلام) ذهبوا إلى (التأويل وهو) أنه متكلم بمعنى إيجاد الأصوات والحروف في محلها (كالطور وشجرة موسى عليه السلام وفى لسان جبرئيل أو النّبى صلى الله عليه وسلّم) أو إيجاد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وإن لم يقرأ (الله)، على اختلاف بينهم (فى كيفية اَخْذِ جبرئيل القرآن عن الله سبحانه فقال بعض المعتزلة يخلق الله صوتاً فيسمعه جبرئيل وينزل به وقال بعضهم ينظر جبرئيل إلى النقوش المكتوبة فى اللوح المحفوظ).

(ردٌّ على تأويل المعتزلة فى معنى المتكلّم)

وأنت خبير بأن المتحرك (مثلاً) من قامت به الحركة، لا من أوجدها (فكذلك إنّ المتكلِّم من قام به التكلّم والكلام)، وإلا (أي إنْ كان المتحرِّك مَن أوجد) لَصَحَّ اتصاف الباري بالأعراض المخلوقة له تعالى (فيصحّ أن يقال له أسود نعوذ بالله لأنّه أوْجَدَ السواد) ، والله تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

(أقوى الدليل للمعتزلة على أن القرآن مخلوق، وجواب المصنّف لدليلهم)

ومن أقوى شبه المعتزلة (على أن القرآن مخلوق) أنكم (أيّها الأشاعرة) متفقون على أن القرآن اسم لما نقل إلينا بين دفتي (أي أوراق) المصاحف تواتراً (أي نقلاً متواتراً)، وهذا (التعريف) يستلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقروءاً بالألسن، مسموعاً بالآذان، وكل ذلك من سمات (علامات) الحدوث بالضرورة. **فأشار** (المصنّف) **إلى الجواب** بقوله:

((**وهو**)) أي القرآن الذي هو كلام الله تعالى (أي النفسى) ((**مكتوب في مصاحفنا**)) أي بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (أي على الكلام النفسى) ((**محفوظ في قلوبنا**)) أي بالألفاظ المخيلة (أي موضوعة فى حاسة الخيال) ((**مقروء بألسنتنا**)) بالحروف الملفوظة المسموعة ((**مسموع بآذاننا**)) بذلك أيضاً (أي بحروفه الملفوظة) ((**غير حال فيها**)) أي مع ذلك (أي

مع كونه مكتوباً محفوظاً مقرؤاً مسموعاً) ليس (عرضاً) حالاً (بتشديد اللام من الحلول) في المصاحف ولا في القلوب والألسنة والآذان، بل (الكلام النفسى) هو معنى قديم قائم بذات الله، يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه (أي على الكلام النفسى)، ويحفظ بالنظم المخيل (أي يُحفظ بالألفاظ الموضوعة فى الدماغ) ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة (أي وُضِعَتْ) للحروف الدالة عليه (على الكلام النفسى القديم)، كما يقال: النار جوهر محرق، تذكر باللفظ وتكتب بالقلم، ولا يلزم منه (أي من كون النار مذكوراً مكتوباً) كون حقيقة النار صوتاً وحرفاً.

(التفصيل لجواب المصنّف "وهو مكتوب فى مصاحفنا...."

وتحقيقه (أي تحقيق الجواب) أن للشيء وجوداً في الأعيان (أي فى الموجودات المتحققة فى الخارج)، ووجوداً في الأذهان، ووجوداً في العبارة (وهو اللفظ الخارج عن الفم)، ووجوداً في الكتابة، والكتابة تدل على العبارة، وهي (أي العبارة تَدُلُّ) على ما في الأذهان، وهو (أي ما فى الأذهان يَدلُّ) على ما في الأعيان، فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا: القرآن غير مخلوق، فالمراد (بذلك القول) حقيقته (أي حقيقة الكلام) الموجودة في الخارج، وحيث يوصف (القرآن) بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا: قرأت نصف القرآن (أي بوجودِه فى العبارة)، أو (يُراد به) المخيلة (أي ما فى الذهن) كما في قولنا: حفظت القرآن (أي بوجودِه الذهنى)، أو الأشكال المنقوشة كما في قولنا: يحرم للمحدث مس القرآن (أي بوجودِه الخطى).

فائدة مهمّة	حاصل التحقيق أن إطلاق القرآن على الكلام النفسى الموجود فى الخارج حقيقى، وإطلاقه على الألفاظ والنقوش وغير ذلك مجازى.

سوال مقدّر	إذا بَيَّنْتُمْ أن إطلاق القرآن على الكلام النفسى حقيقى، وإطلاقُه على الألفاظ والنقوش مجازي، فلماذا عَرَّفْتُمْ القرآن بالمكتوب فى المصاحف المنقول بالتواتر؟ وقد عُلِمَ أن هذا التعريف يصحّ لمعنى المجازى دون الحقيقى!

جواب ولمّا كان دليل الأحكام الشرعية (من الوجوب والحرمة وغيرهما) هو اللفظ دون المعنى القديم (أي دون الكلام النفسى) عرّفه (أي القرآنَ) أئمة الأصول (أي أصول الفقه) بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر (وحاصل الجواب أنه كان مدار علمهم على اللفظ وكان اللفظ هو المقصود الأهمّ عندهم فاقتصروا على تعريف اللفظ لذلك)، وجعلوه (أي القرآن) اسماً للنظم والمعنى جميعاً، أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا بمجرد المعنى.

(اختلاف فى جواز سماع الكلام القديم)

وأما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الأشعري إلى أنه يجوز أن يسمع (وإن لم يكن صوتاً وذلك على خرق العادة كما أن الحقّ سبحانه يُرى يوم القيامة على خلاف عادة الدنيا مع أنّه لا شكل له ولا مكان)، ومنعه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، وهو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله، فمعنى قوله تعالى: ﴿ حتى يسمع كلام الله ﴾[٧] يسمع ما يدل عليه (أي على الكلام القديم)، كما يقال: سمعت علم فلان (أي الألفاظ الدالّة على علمه).

فائدة مهمّة	اعلم أن الشيخ أبا الحسن الأشعرى رئيس أهل السنّة والجماعة فى أصول الشافعى، والشيخ أبا منصور الماتريدى رئيس أهل السنّة والجماعة فى أصول الحنفى كما مرّ.

فموسى عليه السلام سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى.

[٧] التوبة الآية (٦).

سوال مقدّر سوال مقدّر على مذهب أبي إسحاق الإسفراييني وأبي منصور: أنّ كلّ أحد منّا يسمع الصوت الدال على الكلام القديم، فما وجه اختصاص موسى عليه السلام باسم الكليم؟

جواب لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك (بل كان صوتاً أبدعه الله تعالى من غير أن يكسب أحد من خلقه) خص باسم الكليم.

اعتراض فإن قيل: لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف لصح نفيه (أي نفي الكلام) عنه (أي عن النظم المؤلّف فإن ذلك من لوازم المجاز فإنّه يصحّ أن يقال ''الرجل الشجاع'' ليس بأسدٍ)، بأن يقال: ليس النظم المعجز المفصل إلى السور والآيات كلام الله تعالى (وهذا كلام صحيح لأنّ نفى المجاز يجوز)، و(لكن) الإجماع على خلافه (أي على عدم صحّةِ نفيِ الكلام عن النظم المؤلّف).

وأيضاً: المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة (لا مجازاً وذلك بالإجماع) مع القطع بأن ذلك (أي التّحدّى) إنما يتصور (بالاتّفاق) في النظم المؤلف المفصل إلى السور، إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة (أي لا يمكن لأحدٍ أن يُعارِضَ الكلام النفسى القديم).

جواب قلنا: التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم، ومعنى الإضافة (أي معني إضافة الكلام إلى الله تعالى) كونه صفة له (أي كون الكلام صفة لله تعالى) وبين اللفظ المؤلف من الصور والآيات، ومعنى الإضافة (أي معني إضافة الكلام إلى اللفظى الحادث) أنه مخلوق الله تعالى، ليس من تأليفات المخلوقين (ولهذا صار معجزاً لا يمكن الإتيانُ بمثله للبشر بل للمخلوق مطلقاً)، فلا يصح النفي أصلاً (لأنّ المشترك حقيقة فى كل من المعنيين والحقيقة لا يجوز نفيها)، ولا يكون الإعجاز والتحدي إلا في كلام الله تعالى.

(ما معنى قول المشائخ ''كلام الله مجاز فى النظم''؟)

وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه (أي كلام الله) مجاز (فى النظم) فليس معناه أنه (أي كلام الله) غير موضوع للنظم المؤلف، بل معناه أن الكلام في التحقيق (أي فى الحقيقة) وبالذات (أي فى نفس الذات) اسم للمعنى القائم بالنفس (أي بالله تعالى)، وتسمية اللفظ به (أي بالكلام) ووضعه (أي وضع الكلام) لذلك (لِلَفْظِ) إنما هو (أي التسمية والوضع) باعتبار دلالته (أي دلالة اللفظ) على المعنى (يعنى أنّ الكلام أوّلاً كان موضوعاً لنفسى ثم وُضِعَ للفظى لدلالةٍ على النفسى)، فلا نزاع لهم (للمشائخ) في الوضع والتسمية (أي فى كون الكلام موضوعا لنظم وكون النظم مسمّى بالكلام بل إنّما يسمّونه مجازاً لمشابهة المجاز فى اعتبار العلاقة لا أنّه مجاز فى الأصل).

تمهيد مهمّ واعلم أنّ بعض الأشاعرة ذهب إلى أنّ النظم أيضاً قائم بذاته تعالى وهذا لو ثبت اندفع كثير من الإشكالات فأراد الشارح أن يذكره أوّلاً ثم يُبْطِلُه.

وذهب بعض المحققين (وهو القاضي عضد الدين صاحب المواقف) إلى أن المعنى في قول مشايخنا (أي قدماء الأشاعرة): كلام الله تعالى <u>**معنى**</u> قديم، ليس (هو أي معنى) في مقابلة اللفظ حتى يراد به (أي بالمعنى) مدلول اللفظ ومفهومه، بل (المعنى) في مقابلة العين، والمراد به (أي بالمعنى) ما لا يقوم بذاته (وهذا شامل للفظ والمعنى جميعاً) كسائر الصفات.

ومرادهم (أي قدماء الأشاعرة من قولهم ''كلام الله تعالى معنى القديم'') أن القرآن اسم للنظم والمعنى شامل لهما، وهو (أي قرآن) قديم لا كما زعمت الحنابلة (أي لا نقول بقدمه كما زعموا) من قدم النظم المؤلف المرتب الأجزاء، فإنه بديهي الاستحالة، للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسين من '' بسم الله '' إلا بعد التلفظ بالباء (فالسين حادثة وكذا سائر ما بعدها)، بل (النظم قديم) معنى أن اللفظ القائم بالنفس (بذاته تعالى) ليس مرتب الأجزاء في نفسه كالقائم (أي كالنظم القائم) بنفس الحافظ من غير ترتب الأجزاء، و(مِن غير) تقدم البعض على البعض، والترتب إنما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة (أي لعدم قدرة اللسان على التلفظ بالقرآن دفعة بلا ترتب)، وهذا هو معنى قولهم: المقروء قديم والقراءة حادثة، وأما القائم (أي النظم القائم) بذات الله تعالى فلا ترتب فيه، حتى أن من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الأجزاء لعدم احتياجه (أي لعدم احتياج الله تعالى) إلى الآلة، هذا حاصل كلامه (أي كلام القاضي عضد الدين).

(ردُّ الشارح على كلام القاضي عضد الدين)

وهو (أي ما ذكره القاضي) جيّد لمن يتعقّل (أي يتصوّر) لفظاً قائماً بالنفس (بذاته تعالى) غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض، ولا (مؤلّف) من الأشكال المرتبة الدالة عليه (أي على اللفظ وهذا كلّ غير معقول)، ونحن لا نتعقل (أي لا نتصوّر) من قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله (أي في خيال الحافظ)، بحيث إذا التفت (الحافظُ) إليها (أي إلى الحروف) كانت (الحروف) كلاماً مؤلفاً من ألفاظ مخيلة أو نقوش مرتبة، وإذا تلفظ (الحافظ) كانت (الحروف) كلاماً مسموعاً.

[البحث في صفة التكوين]

((**والتكوين**)) وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفَعل (بفتح الفاء) والخلق والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع ونحو ذلك (كالصنع والإبداع)، ويفسر (التكوين) بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، ((**صفة لله تعالى**)) لإطباق العقل والنقل (أي لاتّفاق العقل والنقل) على أنه (أي الله تعالى) خالق للعالم مكون له وامتناع إطلاق اسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفاً له قائماً به (أي لا يمكن أن يكون الله مُكوّناً بدون صفة التكوين).

(أربعة دلائل على أن صفة التكوين لله تعالى أزلية وليست بحادثة)

((**أزلية**)) لوجوه (أي صفة التكوين أزلية بوجوه):

(١) الأول: أنه يمتنع قيام الحوادث بذات الله تعالى لما مر.

(٢) الثاني: أنه (أي الله تعالى) وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق (أي مكوِّن كقوله تعالى ﴿ خالق كل شيئ ﴾)، فلو لم يكن في الأزل خالقاً لزم الكذب أو (لزم) العدول إلى المجاز واللازم باطل (أي الكذب والعدول إلى المجاز باطل، أمّا بطلان الكذب فلأنّ الله تعالى صادق محض لا يحوم حوله شائبة الكذب فضلاً عن الكذب، وأمّا بطلان العدول إلى المجاز إنّما يكون إذا تعذّر الحقيقة وههنا لم يتعذّر الحقيقة) أي (هذا تفسير لمعنى المجاز وهو أن يكون الله) الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة (وهو باطل)، على أنه (أي غير ذلك) لو جاز إطلاق الخالق عليه (أي على الله تعالى) بمعنى القادر على الخلق (وليس أنّه خالق في الأزل) لجاز إطلاق كل ما يقدر هو (الله تعالى) عليه من الأعراض (فيجوز إطلاق الأسود على الله تعالى مثلاً ولكن هذا باطل عند الجميع).

(٣) الثالث: أنه لو كان (التكوين) حادثاً فإما (يكون حادثاً) بتكوين آخر (لأنّ الحادث يحتاج إلى إيجاد المؤجِد) فيلزم التسلسل (لأنّا ننقل الكلام إلى التكوين الثاني وهو أيضاً حادث بتكوين ثالث وهلمّ جرّا) وهو محال، ويلزم منه استحالة تكون العالم (لأنّ وجوده صار موقوفاً على تكوينات غير متناهية ووجودها محال فكذا محال ما يتوقّف عليه) مع أنه (أي العالم) مشاهد، وإما بدونه (أي بلا تكوين آخر بل بتكوّن بنفسه) فيستغني الحادث (أي التكوين) عن المحدث والإحداث، وفيه تعطيل الصانع (لأنّه إذا جاز حدوثُ حادثٍ واحدٍ بلا مُحدِثٍ لزم جواز ذلك في الكائنات كلِّها فلا يبقى حاجة إلى الصانع).

(٤) والرابع: أنه (أي التكوين) لو حدث لحدث إما في ذاته (أي في ذاته تعالى) فيصير (الله تعالى) محلاً للحوادث (وهذا محالٌ) أو في غيره (أي لو كان التكوين حادثاً في غير ذاته تعالى) كما ذهب إليه أبو الهذيل (المعتزلي) من أن تكوين كل جسم قائم به، فيكون كل جسم خالقاً أو مكوناً لنفسه، ولا خفاء في استحالته.

ومبنى هذه الأدلة (الأربعة الدالّة على أزلية التكوين) على أن التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة.

فائدة مهمّة	واعلم أن صفة التكوين أزلية وأدلّتها الأربعة ثابتة عند الماتريدية، ومنهم الماتن أعني علّامة نسفي، وأما عند الأشعرية هي حادثة وتبعهم الشارح أعني علّامة تفتازاني.

(مذهب الأشعرية في التكوين)

والمحققون من المتكلمين (وهم الأشعرية وتبعهم الشارح) على أنه (أي التكوين) من الإضافات (الإضافة عند المتكلّمين معنى موهوم يُتَعَقّل من نسبة شيئ إلى شيئ فالتكوين إضافة بين الخالق ومخلوقه) والاعتبارات العقلية (ما لا يكون له وجود في الخارج)، مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه (أي مع كلّ شيئ) وبعده (أي بعد كلّ شيئ) ومذكوراً بألسنتنا ومعبوداً لنا ويميتنا ويحيينا ونحو ذلك (ولا شك

في أن بعض هذه الإضافات حادثة ولا يلزم من حدوثها محال فكذلك التكوين).

والحاصل أنه في الأزل هو مبدأ التخليق والترزيق والإماتة والإحياء وغير ذلك، ولا دليل على كونه (أي كون المبْدِإ) صفة أخرى سوى القدرة والإرادة، فإن القدرة وإن كانت نسبتها إلى وجود المكوَّن (بفتح الواو بمعنى العالَم) وعدمه (أي عدم المكوَّنِ) على السواء، لكن مع انضمام الإرادة تخصص أحد الجانبين (أي وجود وعدم). (انتهى كلام المحققين.)

(استدلال الأشعرية على حدوث التكوين، وجواب المصنّف لاستدلالهم)

ولما استدل القائلون (أي الأشعرية) بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون (أي العالَم)، كالضرب (لا يُتصوّر) بدون المضروب، فلو كان (التكوينُ) قديماً لزم قدم المكونات (كالزيد وعمرو)، وهو محال، **أشار** (المصنّف) **إلى الجواب** بقوله:

((**وهو**)) أي التكوين ((**تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه**)) لا في الأزل، بل ((**لوقت وجوده**)) (أي في وقت وجوده) على حسب علمه وإرادته فالتكوين باق أزلاً وأبداً، والمكوّن حادث بحدوث التعلق، كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم تعلقاتها، لكون تعلقاتها حادثة.

فائدة مهمّة	اعلم أن نسبة التكوين إلى المكوَّن عند الماتريدية ليس كنسبة الضرب إلى المضروب لأنّ الضرب معنى إضافي لا يتصوّر بدون وجود الضارب والمضروب بخلاف التكوين فإنّه صفة حقيقة أزلية إذا تعلّقت بالمكوَّنِ صار موجوداً وتعلّقاتها حادثة ولا يلزم من قدم الصفة قدمُ متعلّقاتها كما لا يلزم من قدم القدرة والسمع والبصر قدمُ المقدورات والمسموعات والمبصرات.

وهذا (الجواب الذي ذكره الماتن) تحقيق ما يقال (أي هو حاصل الدليل الذي ذكره صاحب العمدة على قدم التكوين في معارضة استدلال الأشعرية): إن وجود العالم إن لم يتعلق بذات الله تعالى أو صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع و(لزم) استغناء الحوادث عن الموجد، وهو محال.

وإن تعلق (وجودُ العالَم بذات الله) فإما أن يستلزم ذلك (أي التعلق) قدم ما يتعلق وجوده به (الضمير الأوّل لِمَا موصولة والمراد بها العالَم والضمير الثاني للذات والصفات) فيلزم قدم العالم، وهو باطل، أو لا (أي إن لم يستلزم قدمُ الذات والصفة قدمَ المكوّنات المتعلّقة بهما) فليكن التكوين أيضاً قديماً (كسائر الصفات) مع حدوث المكون المتعلق به (أي بالتكوين). (انتهى تحقيق كلام صاحب العمدة.)

(دليل صاحب الكفاية على قدم التكوين)

وما يقال (القائل صاحب الكفاية) من أن القول بتعلق وجود المكون (أي العالَم) بالتكوين قول بحدوثه (أي بحدوث العالَم) إذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به.

فائدة مهمّة	حاصل كلام صاحب الكفاية إنْ استدلّ الخصم بقوله ''لو كان التكوين أزليّا لَتعلّق وجود المكوَّن به في الأزل فكان العالم قديماً وهو محالٌ'' فقال صاحب الكفاية مجيباً له ''إذا سلّمتَ وجودَ المكوَّن بالتكوين فقد سلّمتَ أنّ وجودَ المكوَّن حادث إذا القديم ما لا يتعلّق وجوده بالغير وما يتعلّق وجوده بالغير فهو حادث''. (انتهى كلامُه)

(ردّ الشارح على دليل صاحب الكفاية)

ففيه (في كلام صاحب الكفاية) نظر، لأن هذا معنى القديم والحدث بالذات على ما يقوله به الفلاسفة (فإنّهم قالوا القديم ما لا يحتاج إلى غيره والحادث ما يحتاج إلى غيره فتشابه قولُ صاحبِ الكفاية بقول الفلاسفة)، وأما عند المتكلمين فالحدث ما يكون لوجوده بداية، أي كون مسبوقاً بالعدم، والقدم بخلافه، ومجرد تعلق وجوده (أي وجود المكوَّنِ) بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى (أي المسبوقية بالعدم)، لجواز أن يكون محتاجاً إلى الغير (أي الواجب عزّ وجلّ) صادراً عنه (أي عن الغير بطريق الإيجاب) دائماً بدوامه (أي بدوام الغير وهو الواجب

بذاته) كما ذهب إليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات، كالهيولى مثلاً (فإنّهم قالوا إنّه صادر عن الواجب ومع ذلك ليس وجوده مسبوقاً بالعدم).

(توجيه الشارح لكلامِ صاحب الكفاية)

نعم (يكون كلامُ الكفاية صحيحاً) إذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الإيجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده (أي وجود العالَم) بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه (أي المسبوق بالعدم وذلك لأنّ مصنوعَ القادر المختار لا يكون قديماً يسبق الاختيار على وجوده).

فائدة مهمّة	قول الشارح نعم إلى قوله قولا بحدوثه كانت جملة معترضة.

ومن ههنا (أي من أن الحادث عند المتكلّمين ما يسبق عدمه على وجوده والقديم بخلافه) يقال: إنّ التنصيص (أي تصريح الماتن في مَتنِه السابق) على كل جزء من أجزاء العالم إشارة إلى الرد على من زعم قدم بعض الأجزاء كالهيولى (فهذا الرد إنّما يتمّ إذا كان المراد بالقديم ما لا بداية له وبالحادث ما له بداية)، وإلا (أي وإن لم يكن المراد ذلك بل أريد بالحادث ما يحتاج إلى غيره وبالقديم ما لا يحتاج إلى غيره فلا معنى للردّ على الفلاسفة) فهم (أي الفلاسفة) إنما يقولون بقدمها (أي الهيولى) بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، لا بمعنى عدم تكونه بالغير (لأنّهم يعترفون بأن مُبدعها الواجب سبحانه فهي عندهم حادثة بالذات).

(حاصل جواب الماتن في قوله ''وهو تكوينه تعالى للعالَم...'')

والحاصل (أي جواب الماتن) أنا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون، و(لا نسلّمُ) إن وزانه معه (أي نسبة التكوين مع المكوّن) كوزان الضرب مع المضروب، فإن الضرب صفة إضافية لا يتصور بدون المضافين، أعني الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، لا عينها (أي ليس التكوين عين الإضافة)، حتى لو كانت عينها (أي عين الإضافة) على ما وقع في عبارة المشايخ (تسامحاً) لكان القول بتحققها (أي صفة التكوين) بدون المكون مكابرة (أي إنكار الحق الصريح تكبّراً) وإنكاراً للضروري.

تمهيد مهمّ	واعلم أن صاحب العمدة حمل كلام مشائخ الأشعرية على ظاهره وزعم أنّ التكوين نفس الإضافة عند الأشعرية وأجاب عن استدلال الأشعرية بالفرق بين الضرب والمضروب بأن الضرب يقتضى حضور المفعول لعدم بقائه بخلاف التكوين لا يقتضى حضور المكوَّنِ لبقائه فدفعه الشارح بقوله ''فلا يندفع...''

فلا يندفع (استدلال الأشعرية) بما يقال (القائل صاحب العمدة) من أن الضرب عرض مستحيل البقاء، فلا بد من تعلقه (أي لتعلّق الضرب) بالمفعول ووصل الألم إليه (إلى المفعول) من وجود المفعول معه (أي مع الضرب)، إذ لو تأخر (المفعول) لانعدم (الضرب) وهو بخلاف فعل الباري (أي صفة التكوين)، فإنه أزلي واجب الدوام يبقى إلى وقت وجود المفعول (انتهى كلام صاحب العمدة وإنّما لا يندفع استدلال الأشعرية بكلامه لأنّه ضعيف في مقابلة الضرورة فلا يُعبأ به).

تمهيد مهمّ اعلم أنّ التكوينَ غير المكوَّنِ عند الماتريدية خلافاً للأشعرية على ما اشتهر عندهم لكن يجب أن يُعلم أن تغاير التكوين والمكوَّن أَظْهرُ من الشمس والقول باتّحادهما لا يصدر عمن له أدنى عقل، فكيف يصدر عن الأشعرى الذى هو شيخ المحقّق ورئيس المحصلين وقد تحيّر بعضُ الناس فيه وشنّع بعضُهم على الأشعرى تشنيعاً شديداً، وذكر بعضهم أن الشيخ قال الخلق هو المخلوق تفسيراً لغوياً مجازياً فغلط الناقلون وسيذكر الشارح وجهاً آخر من تأويله. (النبراس)

((**وهو** (أي التكوين) **غير المكون** (أي المخلوق) **عندنا** (أي عند الماتريدية).))

(خمسة دلائل من جانب الماتريدية على أن التكوين غير المكوَّنِ)

(١) لأن الفعل يغاير المفعول بالضرورة، كالضرب مع المضروب والأكل مع المأكول.

(٢) ولأنه (أي التكوين) لو كان نفس المكوَّن لزم أن يكون المكوَّن مكوَّناً مخلوقاً بنفسه (بلا احتياج إلى صانع)، ضرورة أنه مكوَّن بالتكوين الذي هو عينه، فيكون قديماً (لأنّ وجودَه عن ذاته وهذا هو معنى الوجوب والواجب قديم) مستغنياً عن الصانع، وهو محال.

(٣) و(لو كان التكوين نفس المكوَّن لزم) أن لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى أنه أقدم منه (أي بالزمان وقيل بالرتبة) وقادر عليه (أي على العالَم) من غير صنع وتأثير فيه (أي فى العاَلم)، ضرورة تكونه (أي تكوّن العالَم) بنفسه، وهذا (أي التقدم والقدرة من غير صنع وتأثير) لا يوجب كونه خالقاً والعالم مخلوقاً له، فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه، هذا خلف (أي القول الباطل المخالف للحق).

(٤) و(لو كان التكوين نفس المكوَّن لزم) أن لا يكون الله تعالى مكوِّناً للأشياء، ضرورة أنه لا معنى للمكوِّن إلا من قام به التكوين، والتكوين إذا كان عين المكوَّن لا يكون قائماً بذات الله تعالى.

(٥) و(لزم) أن يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود، وهذا الحجر خالق للسواد (فإنّه أسود)، إذ لا معنى للخالق والأسود إلا من قام به الخلق والسواد، وهما (أي الخلق والسواد) واحد (لأنّ الخلق تكوين والسواد مكوَّن والتكوين عين المكوَّن)، فمحلهما واحد (وهو الحجر وذلك لاتحادهما فكون الحجر محلا لسواد يستلزم كونه محلاً للخلق أيضاً فيصح وصف الحجر بأنّه خالق).

وهذا (أي خمسة دلائل مذكورة) كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضرورياً (يريد الشارح أن الحكم بتغاير التكوين والمكوَّن بديهى، والبديهى لا يحتاج إلى الدليل بل يجوز إقامة الدليل عليه فهذه الوجوه التى ذكره الماتريدية ليست بدلائل بل تنبيهات على بداهة الحكم)، لكنه ينبغي للعاقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث (هذا اعتراض من الشارح على الماتريدية وتوجيه لما اشتهر عن الأشعرية أنّ إمامهم قال: ''التكوين عين المكوّن'') ولا ينسب إلى الراسخين من علماء الأصول (كالأشعرى) ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له أدنى تمييز، بل يطلب (أي أُطْلُبْ) لكلامهم (أي علماء الأصول كالأشعرى) محملاً (أي معنى) صحيحاً يصلح محلاً لنزاع العلماء واختلاف العقلاء (لئلا يلزم نسبة المكابرة إلى الراسخين).

(تأويل الشارح لقول الأشعرى ''التكوين عين المكوَّن'')

فإن من قال: التكوين عين المكون أراد (بذلك القول) أن الفاعل إذا فعل شيئاً فليس هاهنا إلا الفاعل والمفعول، وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والإيجاد ونحو ذلك فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول، وليس (الأمر الاعتبارى) أمراً محققاً مغايراً للمفعول في الخارج ولم يرد (هذا القول) أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات.

وهذا (أي قولهم التكوين عين المكوّن) كما يقال: إن الوجود عين الماهية في الخارج، بمعنى أنه ليس في الخارج للماهية تحقق (أي ثبوت) ولعارضها (أي ولعارض الماهية) المسمى بالوجود تحقق آخر (أي ثبوت آخر) حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد، بل الماهية إذا كانت فتكوّنها هو وجودها لكنهما (أي الماهية والوجود) متغايران في العقل، بمعنى أن للعقل أن يلاحظ (أي يتصوّر) الماهية دون الوجود (أي بغير الوجود) وبالعكس (أي يتصوّر العقلُ الوجودَ بدون الماهية).

فائدة مهمّة	حاصل تأويل الشارح أن مراد الأشعرية من قولهم ''التكوين عين المكوَّن'' هو اتّحادهما في الخارج وذلك لأنّ معنى التكوين في الخارج لايتصوّر، ولا يصدر إلا على المكوَّنِ فإذا اعتبر هذا المعنى لا يرد الاعتراض على الأشعرية.

فلا يتم إبطال هذا الرأي (أي إذا كان مراد الأشعرية من قولهم ''التكوين عين المكوَّنِ'' أنّ التكوين أمر اعتبارى غير موجود في الخارج فلا يتمّ إبطاله بما ذكره الماتريدية من الأدلّة) إلا بإثبات أن تكوّن الأشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والإرادة.

(ميلان الشارح إلى مذهب الشيخ الأشعرى بأن التكوين أمر اعتبارى وليس صفة كسائر الصفات)

والتحقيق أن تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده (أي في وقت وجوده) إذا نُسِبَ (التعلُّقُ) إلى القدرة يسمى إيجاباً له (أي إيجاد القدرة للمقدور)، وإذا نُسِبَ (هذا التعلّق) إلى القادر يسمى الخلق والتكوين، ونحو ذلك، فحقيقته (أي حقيقة التكوين أمرٌ إضافى وهو) كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته (أي في وقته)، ثم يتحقّق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الأفعال كالترزيق والتصوير (فإذا كان المقدور رزقاً وتعلّقتْ القدرة والإرادة به يسمّى التعلق ترزيقاً وعلى هذا القياس) والإحياء والإماتة غير ذلك إلى ما لا يكاد يتناهى، وأما كون كل من ذلك (من الأفعال) صفة حقيقية أزلية فممّا تفرد به بعض علماء ما وراء النهر (أراد الشارح أن يُبيِّن مذهب ثالث وذهب إليه بعض الماتريدية وهو أن التكوين ليس أمراً اعتبارياً كما قال الأشعرى ولا صفة حقيقة واحدة كما قالت الماتريدية بل قال أصحاب مذهب ثالث أن التصوير والترزيق والإحياء وغير ذلك كلّ مّنها صفة حقيقة أزلية ولا تعود تلك الأفعال إلى صفة واحدة أعنى التكوين)، وفيه (أي مذهب ثالث) تكثير للقدماء (إشارة إلى أن التكثير ليس أمر مستحسنا) جداً، وإن (وصلية) لم تكن متغايرة.

والأقرب ما ذهب إليه المحققون (أي جمهور الماتريدية) منهم (من الماتريدية)، وهو أن مرجع الكل (من الترزيق والتصوير ونحوهما) إلى التكوين، فإنه إن تعلق بالحياة يسمى إحياء وبالموت يسمى إماتة وبالصورة تصويراً وبالرزق ترزيقاً إلى غير ذلك، فالكل (من الأفعال ترجع إلى) تكوين وإنما الخصوص (أي التسمية باسم مخصوص مثلاً إحياء) بخصوصية التعلقات.

فائدة مهمّة	قول الشارح ''والأقرب إلى التوحيد...'' يريد به ترجيحَ مذهب الجمهور الماتريدية على مذهب هذا البعض، منهم وليس مراده اختياره هذا المذهب على سائر المذاهب فإنّ المختار عنده أن التكوين أمر اعتبارى راجع إلى القدرة كما عُلِمَ.

[البحث فى صفة الإرادة]

((والإرادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته)) كرّر ذلك (مع أنّه مفهوم مما سبق فى أوائل بحث الصفات) تأكيداً وتحقيقاً لإثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي (صفة الإرادة) تخصيص المكونات بوجه دون وجه، وفي وقت دون وقت لا (أي ليس الأمر) كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى موجِب (بكسر الجيم) بالذات (أي ذاته تُوجب صدورَ الفعل عنها بلا اختيار كصدور الإحراق عن النار) لا (أنّه تعالى) فاعل بالإرادة والاختيار، و(ليس الأمر كما زعمت) النجارية من أنه (تعالى) مريد بذاته لا بصفته، و(ليس الأمر كما زعم) بعض المعتزلة من أنه (تعالى) مريد بإرادة حادثة لا في محل (بل قائمة بذاتها)، و(ليس الأمر كما زعمت) الكرامية من أن إرادته (أي أرادة الله تعالى) حادثة في ذاته (لتجويزهم قيامَ الحوادث بالواجب تعالى).

(الدلائل على إثبات صفة الإرادة الأزلية القائمة بذاته تعالى)

والدليل على ما ذكرنا (من أنّها أزلية قائمة بذاته تعالى):

- الآيات الناطقة بإثبات صفة الإرادة والمشيئة لله تعالى (كقوله تعالى: ﴿ يفعل الله ما يشاء ﴾ و﴿ يحكم ما يريد ﴾).
- مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به (أي يَلزم أن يقوم صفةُ الشيئ بذلك الشيئ).
- وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى (هذا دليل على كون صفة الإرادة أزليّة).
- وأيضاً نظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق الأصلح دليل على كون صانعه قادراً مختاراً، وكذا حدوثه (أي حدوث العالَم يدلّ على أن صانعه مختار)، إذ لو كان صانعه موجباً بالذات (كما زعمت المعتزلة) لزم قدمه (أي قدم العالم) ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة.

[البحث في رؤية الله تعالى]

تمهيد مهمّ

قال الإمام النووي في شرح صحيح مسلم:

((اِعْلَمْ أَنَّ مَذْهَب أَهْل السُّنَّة بِأَجْمَعِهِمْ أَنَّ رُؤْيَة اللَّه تَعَالَى مُمْكِنَة غَيْر مُسْتَحِيلَة عَقْلًا، وَأَجْمَعُوا أَيْضًا عَلَى وُقُوعهَا فِي الآخِرَة، وَأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ يَرَوْنَ اللَّه تَعَالَى دُون الْكَافِرِينَ. وَزَعَمَتْ طَائِفَة مِنْ أَهْل الْبِدَع: الْمُعْتَزِلَة وَالْخَوَارِج وَبَعْض الْمُرْجِئَة، أَنَّ اللَّه تَعَالَى لا يَرَاهُ أَحَد مِنْ خَلْقه، وَأَنَّ رُؤْيَته مُسْتَحِيلَة عَقْلًا، وَهَذَا الَّذِي قَالُوهُ خَطَأ صَرِيح وَجَهْل قَبِيح، وَقَدْ تَظَاهَرَتْ أَدِلَّة الْكِتَاب وَالسُّنَّة وَإِجْمَاع الصَّحَابَة فَمَنْ بَعْدهمْ مِنْ سَلَف الأُمَّة عَلَى إِثْبَات رُؤْيَة اللَّه تَعَالَى فِي الآخِرَة لِلْمُؤْمِنِيْنَ، وَرَوَاهَا نَحْو مِنْ عِشْرِينَ صَحَابِيًّا عَنْ رَسُول اللَّه صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَآيَات الْقُرْآن فِيهَا مَشْهُورَة وَاعْتِرَاضَات الْمُبْتَدِعَة عَلَيْهَا لَهَا أَجْوِبَة مَشْهُورَة فِي كُتُب الْمُتَكَلِّمِينَ مِنْ أَهْل السُّنَّة، وَكَذَلِكَ بَاقِي شُبَههمْ وَهِيَ مُسْتَقْصَاة فِي كُتُب الْكَلام وَلَيْسَ بِنَا ضَرُورَة إِلَى ذِكْرهَا هُنَا، وَأَمَّا رُؤْيَة اللَّه تَعَالَى فِي الدُّنْيَا فَقَدْ قَدَّمْنَا أَنَّهَا مُمْكِنَة، وَلَكِنَّ الْجُمْهُور مِنْ السَّلَف وَالْخَلَف مِنْ الْمُتَكَلِّمِينَ وَغَيْرهمْ أَنَّهَا لا تَقَع فِي الدُّنْيَا، وَحَكَمَ الإِمَام أَبُو الْقَاسِم الْقُشَيْرِيُّ فِي رِسَالَته الْمَعْرُوفَة عَنْ الإِمَام أَبِي بَكْر بْن فَوْرَك أَنَّهُ حَكَى فِيهَا قَوْلَيْنِ لِلإِمَامِ أَبِي الْحَسَن الأَشْعَرِيّ: أَحَدهمَا: وُقُوعهَا، وَالثَّانِي لا تَقَع، ثُمَّ مَذْهَب أَهْل الْحَقّ أَنَّ الرُّؤْيَة قُوَّة يَجْعَلهَا اللَّه تَعَالَى فِي خَلْقه، وَلا يُشْتَرَط فِيهَا اِتِّصَال الأَشِعَّة وَلا مُقَابَلَة الْمَرْئِيّ وَلا غَيْر ذَلِكَ، لَكِنْ جَرَتْ الْعَادَة فِي رُؤْيَة بَعْضنَا بَعْضًا بِوُجُودِ ذَلِكَ عَلَى جِهَة الاتِّفَاق لا عَلَى سَبِيل الاشْتِرَاط، وَقَدْ قَرَّرَ أَئِمَّتنَا الْمُتَكَلِّمُونَ ذَلِكَ بِدَلائِلِهِ الْجَلِيَّة وَلا يَلْزَم مِنْ رُؤْيَة اللَّه تَعَالَى إِثْبَات جِهَة- تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ- بَلْ يَرَاهُ الْمُؤْمِنُونَ لا فِي جِهَة كَمَا يَعْلَمُونَهُ لا فِي جِهَة. وَاَللَّه أَعْلَم.))

قال الحافظ في فتح الباري:

((وَأَدِلَّة السَّمْع طَافِحَة بِوُقُوعِ ذَلِكَ فِي الآخِرَة لأَهْلِ الإِيمَان دُون غَيْرهمْ، وَمُنِعَ ذَلِكَ فِي الدُّنْيَا إِلا أَنَّهُ اِخْتُلِفَ فِي نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَا ذَكَرُوهُ مِنْ الْفَرْق بَيْن الدُّنْيَا وَالآخِرَة أَنَّ أَبْصَار أَهْل الدُّنْيَا فَانِيَة وَأَبْصَارهمْ فِي الآخِرَة بَاقِيَة جَيِّدٌ، وَلَكِنْ لا يَمْنَع تَخْصِيص ذَلِكَ بِمَنْ ثَبَتَ وُقُوعه لَهُ.)) انتهى.

وقد أطال الحافظ الأوحد المتكلم محمد بن أبي بكر ابن القيم رحمه الله تعالى في إثبات رؤيته تعالى يوم القيامة في كتابه ((حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح)) من شاء الاطلاع على تفصيل أدلة الرؤية السمعية فليراجعه، ومن شاء التحقيق العقلي والأجوبة الشافية المسكتة عن شبهات المعتزلة الواهية: فليراجع كتاب شيخنا ((تقرير دلپزير)) في الهندية. كذا في فتح الملهم.

((**ورؤية الله تعالى**)) بمعنى الانكشاف التام ((**بالبصر**))، وهو (أي الانكشاف التام) معنى إدراك الشيء (أي إدراكه ثابتا) كما هو بحاسة البصر، وذلك (أي كون الرؤية انكشافاً تاماً ثابت) أنا (أي لأنّا) إذا نظرنا إلى البدر ثم أغمضنا العين فلا خفاء في أنه وإن (وصلية) كان (البدرُ) منكشفاً لدينا في الحالين (أي في النظر وإغماض العين) لكن انكشافه (أي انكشاف البدر) حال النظر إليه (أي إلى البدر) أتم وأكمل، ولنا بالنسبة إليه (أي إلى البدر) حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة (تسمّى) بالرؤية.

((**جائزة في العقل**)) بمعنى أن العقل إذا خُلي (تُرِكَ) و(بمعنى مع) نفسه (أي مع ذاته مجرّداً عن الأحكام الوهمية والعادية) لم يحكم (العقلُ) بامتناع رؤيته (تعالى) ما لم يقم له (أي للعقل) برهان على ذلك (أي على الامتناع)، مع أن الأصل عدمه (أي عدم الامتناع)، وهذا القدر (من الجواز) ضروري، فمن ادعى الامتناع (أي من ادّعى أن لا يُمكِنُ رؤية الله) فعليه البيان.

وقد استدل أهل الحق على إمكان الرؤية بوجهين: عقلي وسمعي (أي نقلي).

(الدليل العقلي على إمكان الرؤية)

تقرير الأول (أي الدليل العقلي): أنا قاطعون (أي نحن قائلون باليقين) برؤية الأعيان والأعراض، ضرورة أنا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض (فلو لم تكن مرئية لم يكن الفرق بالبصر)، ولا بد للحكم المشترك (وهو صحة الرؤية المشتركة بين الجوهر والعرض) من علة مشتركة (بين الجوهر والعرض)، وهي (أي علة) إما الوجود أو الحدوث أو الإمكان إذ لا رابع يشترك بينهما (أي بين الجوهر والعرض).

والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم، والإمكان (عبارة) عن عدم ضرورة الوجود والعدم، ولا مدخل للعدم في العلية،

فتعين الوجود وهو (أي الوجود) مشترك بين الصانع وغيره، فيصح أن يرى (الواجب تعالى) من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود.

سوال مقدّر إنّا سَلَّمْنَا أن الوجود علّة لرؤية الأجسام والأعراض لكن لا يلزم منه صحةُ رؤية الواجب تعالى لجواز أن يكون رؤيةُ الموجود مشروطةً بشرط لا يوجد إلا في الممكن كالتحيّز واللون أو يكون بعض صفات الواجب تعالى مانعاً عن الرؤية كالتنزه عن المكان والجهة. (النبراس)

جواب ويتوقف امتناعها (أي امتناع تحقّق الرؤية) على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطاً أو من خواص الواجب مانعاً (ولم يَثْبُتْ شيئ منهما).

سوال مقدّر لو كان الوجود علّةً لرؤية لَصَحَّ رؤية كل موجود كالطعم والرائحة ولكن هذا محال!

جواب وكذا يصح أن يرى سائر الموجودات من الأصوات والطعوم والروائح وغير ذلك (كالعلم والإرادة)، وإنما لا ترى (هذه الأشياء) بناء على أنه الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها (أي رؤية تلك الأشياء) بطريق جري العادة، لا بناء على امتناع رؤيتها.

(أربعة اعتراضات على كون الوجود علّةً لرؤية)

(١) وحين اعترض بأن الصحة (أي الوجود) عدمية (لأنّ الوجود إمكان الشيئ والإمكان أمرٌ عدمى) فلا تستدعي علة (أي لا يمكن أن يُدعى أن الوجود علّة).

(٢) ولو سُلِّمَ (أن الوجود علّة) فالواحد النوعي (مثلا إنسان) قد يعلل بالمختلفات كالحرارة (المعلّلة) بالشمس والنار، فلا يستدعي (الوجودُ) علية مشتركة.

(٣) ولو سلم (أن الواحد النوعي يستدعى علّة مشتركة) فالعدمي يصلح علة للعدمي (يعني لو سُلِّمَ استدعاء علّة مشتركة فليكن تلك العلّة أمراً عدميًّا فإن العدمى يصلح علّة للعدمى).

(٤) ولو سلم (أن العدمى لا يصلح علّة للعدمى) فلا نسلم اشتراك الوجود (بين العين والعرض والواجب تعالى)، بل وجود كل شيء عينه.

(أجوبة للاعتراضات المذكورة)

أجيب: بأن المراد بالعلة متعلَّق الرؤية والقابل لها (أي للرؤية)، ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً (أي أمراً موجوداً لأن المعدوم لا يصحّ رؤيته وبهذا يندفع الاعتراض الأوّل والثالث)، ثم لا يجوز أن يكون (متعلَّقُ الرؤية) خصوصية الجسم أو العرض، لأنا أول ما نرى شَبَحاً (هو الشيئ المرئي من غير أن يُحقّق ما هو) من بعيد إنما ندرك منه هوية مّا (ما نكرة وقعتْ نعتاً لهوية لتفيدها إبهاماً والهوية قد تطلق على الشخص وعلى الوجود الخارجي وهو المراد) دون خصوصية جوهريته أو عرضيته أو إنسانيته أو فرسيته ونحو ذلك، وبعد رؤيته (بعد رؤية شَبَح) برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله (أي الشَبَح) إلى ما فيه من الجواهر والأعراض، وقد لا نقدر، فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما، وهو المعنى (أي المراد) بالوجود (وبهذا يندفع الاعتراض الثانى)، واشتراكه ضروري (أي كون الوجود أمراً مشتركاً بين الموجودات أمر بديهى وهذا جواب عن الاعتراض الرابع ومُنكِره مكابر).

وفيه (أي فى الجواب) نظر، لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الأعراض من غير اعتبار خصوصيته.

(الدلائل النقلية على إمكان الرؤية)

وتقرير الثاني (أي الدليل النقلي): أن موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله: ﴿ **رب أرني أنظر إليك** ﴾[8]، فلو لم تكن الرؤية ممكنة لكان طلبها (أي طلب الرؤية) جهلاً بما يجوز (أي فيما يمكن) في ذات الله تعالى وما لا يجوز (ما لا يمكن) أو (يكون طلبُ الرؤية) سفهاً وعبثاً وطلباً للمحال، والأنبياء مُنزَّهون عن ذلك (عن الجهل والسفه والبعث وطلب المحال).

وأن الله قد علق الرؤية باستقرار الجبل (حيث قال تبارك وتعالى: ﴿ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ [الأعراف: ١٤٣]) وهو (أي استقرار الجبل) أمر ممكن في نفسه (لأنّ كلّ جسم يُمكن أن يكون ساكناً)، والمعلق بالممكن ممكن، لأن معناه (أي معنى التعليق) الإخبار بثبوت المعلق (كالرؤية) عند ثبوت المعلق به (كالاستقرار)، والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة (فثبت أن الرؤية غير محال).

(اعتراض على الدليل المذكور)

اعتراض وقد اعترض عليه بوجوه، أقواها: أن سؤال موسى عليه السلام كان لأجل قومه حيث قالوا: ﴿ **لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة** ﴾[9] فسأل (موسى) ليعلموا (أي القوم) امتناعها (أي امتناع الرؤية) كما علمه هو (أي موسى عليه السلام).

و(أيضاً: هذا الشقّ الثاني من الاعتراض) بأنا لا نسلم أن المعلق عليه ممكن، بل هو (أي المعلّق عليه) استقرار الجبل حال تحركه (أي حال تحرّك الجبل) وهو محال (لإنّه اجتماع الضدّين).

جواب وأجيب: بأن كلا من ذلك (أي السوال من أجل القوم والاستقرار حال الحركة) خلاف الظاهر (أمّا الأول فلإنّه قال موسى عليه السلام ''أَرِنِيْ'' ولم يقل ''اَرِهِمْ'' وقال ''اَنظُرْ إليك'' ولم يقل ''ينظر إليك'' وأمّا الثاني فلأنّه ليس في قوله تعالى ''فان استقرّ مكانه'' تقييد بحال الحركة)، ولا ضرورة في ارتكابه (أي في ارتكاب خلاف الظاهر)، على (أي مع ذلك الجواب) أن القوم إن كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام أن الرؤية ممتنعة، وإن كانوا كفاراً لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع، وأيا ما كان (أي سواء كانوا مؤمنين أو كافرين) يكون السؤال عبثاً.

والاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن، بأن يقع السكون بدل الحركة، وإنما المحال اجتماع الحركة والسكون (هذا جواب عن الشقّ الثاني من الاعتراض).

((**واجبة** (أي ثابتة) **بالنقل** (عن الأنبياء عليهم السلام)، **وَقَدْ وَرَدَ الدليل السمعي** (من الكتاب والحديث المتواتر والإجماع) **بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة**))

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿ **وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة** ﴾[10].

وأما السنة فقوله عليه السلام: ''**إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر**''[11] وهو مشهور رواه أحد

---

[8] الأعراف الآية (١٤٣).

[9] البقرة الآية (٥٥).

[10] القيامة الآية (٢٢-٢٣).

[11] **قال السيوطي:** حديث : ((إنّكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر)) قال المصنّف (أى التفتازانى) رواه أحد وعشرون من الصحابة، قلت : أما بهذا اللفظ فأخرجه الشيخان من حديث جرير البجلي ، وأبي هريرة ، وأبي سعيد الخدري . وأخرجه اللالكائي في السنة من حديث حذيفة بن اليمان وأخرجه أحمد وابن ماجة والحاكم وصحّحه من حديث أبي رزين العقيلي ولا سادس لهم .
وأما مطلق الرؤية من غير تقييد بهذا اللفظ فورد من حديث أبي بكر الصديق ، وعلي بن أبي طالب ، وأبي بن كعب ، وأنس ، وجابر بن عبد الله ، وزيد بن ثابت ، وصهيب ، وعبادة بن ثابت ، وابن عباس ، وابن عمر ، وابن مسعود ، وعدي بن حاتم ، وعمار بن ياسر ، وفضالة بن عبيد ، وكب بن عمرة ، وأبي موسى الأشعري فهؤلاء مع الخمسة المصدر بهم أحد وعشرون.

وعشرون من أكابر الصحابة رضي الله عنهم.

وأما الإجماع فهو أن الأمة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة، وأن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها (وهذا الإجماع يدلّ على صحّة الرؤية ووقوعها معاً)، ثم ظهرت مقالة المخالفين (المعتزلة) وشاعت (اشتهرت) شبههم (دلائلهم الباطلة وتأويلاتهم (الفاسدة فلا يُعبأ بهم بعد الإجماع).

(أقوى الدليل العقلي للمعتزلة على إنكار رؤية الله تعالى)

وأقوى شبههم من العقليات: أن الرؤية مشروطة بأن المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما (بين الرائي والمرئي) بحيث لا يكون في غاية القرب (فإنّ غاية القرب يمنع الرؤية كالأجفان) ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي، وكل ذلك (من الشرائط المذكورة) محال في حق الله تعالى.

(الرد على دليل المعتزلة)

والجواب: منع هذا الاشتراط (لأنّ الرؤية عندنا تكون بخلق الله تعالى وقدرته)، وإليه (أي إلى منع الاشتراط) أشار (المصنّف) بقوله:

((فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة ولا اتصال شعاع ولا ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى))،

وقياس الغائب على الشاهد فاسد.

(الرد الثاني على دليل المعتزلة)

وقد يستدل (لدفع دليل المعتزلة) على عدم الاشتراط (أي اشتراط الرؤية بالشروط المذكورة) برؤية الله تعالى إيانا (أي إنّ الله تعالى يَرانا مع فقد الشروط المذكورة)، وفيه (أي الرد الثاني) نظر، لأن الكلام في الرؤية بحاسة البصر (ورؤية الله تعالى إيّانا ليس كذلك).

(اعتراض من جانب المعتزلة)

اعتراض فإن قيل: لو كان جائز الرؤية والحاسة (أي والحال أن بصر الناظرين فى الدنيا) سليمة وسائر الشرائط موجودة لوجب أن يُرَى (الله تعالى فى الدنيا لكل احد)، وإلا (أي إن لم يُرَ) لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة (عظيمة) لا نراها، وإنها سفسطة (إنكار للبديهى).

جواب قلنا: ممنوع (أي لا نسلّم أن الشروط المذكورة واجبة لرؤية)، فإن الرؤية عندنا بخلق الله تعالى، فلا تجب عند اجتماع الشرائط.

(أقوى الدليل النقلي للمعتزلة على إنكار رؤية الله تعالى)

و(أقوى شبههم) من السمعيات قوله تعالى: ﴿ **لا تدركه الأبصار** (لإنّ الجمع باللام للاستغراق بإجماع أهل الأصول والعربية والمفسرين فالمعنى لا تدركه بصر من الأبصار) **وهو يدرك الأبصار** ﴾[12].

(أربعة أجوبة من جانب أهل السنة والجماعة)

(١) والجواب بعد تسليم كون الأبصار للاستغراق (هذا جواب أول أي ليس اللام فى الأبصار للاستغراق لأن الاستغراق مشروط بعدم قرائن العهد وقد دلّت النصوص على رؤية المؤمنين فهى قرينة عدم الاستغراق فمعنى الآية لا تُدركه أبصار الكافرين).

(٢) وإفادته عموم السلب لا سلب العموم (جواب ثان أي لو سلّمنا الاستغراق فدلالته على مطلوبكم غير مسلّم لإنّه محمول على عموم السلب ونحن قائلين بسلب العموم فصار المعنى لا يدركه جميع الأبصار على سبيل سلب العموم فلا ينافى إدراك بعضها).

(٣) وكون الإدراك هو الرؤية مطلقاً لا الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئي (جواب ثالث أي لا نسلّم أنّ الإدراك هو الرؤية مطلقاً

---

[12] الأنعام: الآية (١٠٣).

بل هو الرؤية على وجه الإحاطة لا الرؤية المطلقة ولا شك فى أن المؤمنين يرونه يوم القيمة ولا يُحيطون به).

(٤) أنه لا دلالة فيه (أي فى الآية المذكورة) على عموم الأوقات والأحوال (جواب رابع أي انّا نخصّ عدم الإدراك ببعض الأوقات كالدنيا أو ببعض أحوال الآخرة).

معارضة مقدّرة من جانب المعتزلة قالت المعتزلة تمدّح الحق سبحانه فى الآية الكريمة بأنّه لا يُرى فإنه ذكره فى أثناء المدائح، والصفة التى يكون عدمها مدحاً يكون وجودها نقصاً وعيباً والله تعالى منزّه عن ذلك فلم يثبت الرؤية!!

(دفع معارضة المعتزلة)

وقد يستدل بالآية (لا تدركه الأبصار) على جواز الرؤية، إذ لو امتنعت (الرؤية) لَمَا حصل التمدح بنفيها، كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها (أي لامتناع رؤية المعدوم)، وإنما التمدح في أنه تمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء.

وإن جعلنا الإدراك عبارة عن الرؤية على وجه الإحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها (أي وقوعها) أظهر، لأن المعنى أن الله تعالى مع كونه مرئياً لا يدرك (أي لا يحاط) بالأبصار لتعاليه (أي لتنزّهه) عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب.

(الدليل الثاني النقلي للمعتزلة على إنكار رؤية الله تعالى)

ومنها (أي من شبهة المعتزلة السمعية) أن الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستبكار (كقوله تعالى ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ﴾ [البقرة: ٥٥]، وقوله تعالى ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا ﴾ [الفرقان: ٢١]).

(ردّ على الدليل الثاني النقلي للمعتزلة)

والجواب: أن ذلك (أي الاستعظام والاستكبار) لتعنتهم (أي لشدّتهم) وعنادهم في طلبها، لا لامتناعها (الرؤية)، وإلا (أي لو كان الاستعظام لامتناع الرؤية) لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك (أي عن طلب الرؤية)، كما فعل حين سألوا أن يجعل لهم آلهة، فقال (موسى): ﴿ **إنكم قوم تجهلون** ﴾[13] وهذا (أي عدم منع موسى عليه السلام) مشعر (أي مُخْبِرٌ) بإمكان الرؤية في الدنيا (ففى الآخرة بطريق الأولى)، ولهذا (أي لإمكانها فى الدنيا) اختلف الصحابة رضي الله عنهم في أن النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا؟[14] والاختلاف في الوقوع دليل الإمكان (فإن الرؤية لو كانت محالاً لَاتّفقت الصحابة على عدم وقوعها).

أما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف، ولا خفاء في أنها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين.

فائدة مهمّة روى عن الإمام الأعظم أنّه راى الله فى منامه مائة مرّة وقال محمد بن سيرين التابعى إمام المعبّرين من راى الله سبحانه فى منامه دخل الجنّة وتخلّص من الغموم. وعن الإمام أحمد قال رايتُ اللهَ سبحانه فى المنام فسَألْتُه عن أفضل العبادات فقال تلاوة القرآن. وعن حمزة القارى أنه قَرَءَ القرآن فى منامه على الله سبحانه من أوّله إلى آخره. (النبراس)

---

[13] الأعراف: الآية (١٣٨).

[14] **قال السيوطي:** قوله ''اختلف الصحابة رضي الله عنهم في أن النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا؟''. الإثبات أخرجه البخاري والنسائي والحاكم وغيرهم عن ابن عبّاس. والنفي أخرجه مسلم عن عائشة.

[البحث في أفعال عباد الله]

((**والله تعالى خالق لأفعال العباد كلّها من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان**))، لا (ليس الأمر) كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله، وقد كانت الأوائل منهم (أي من المعتزلة) يتحاشون (أي يَحترِزُوْنَ) عن إطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك، وحين رأي الجبائي واتباعه أن معنى الكل (أي الموجد والمخترع والخالق) واحد، وهو المخرج من العدم إلى الوجود، تجاسروا (أي تشجّعوا) على إطلاق لفظ الخالق (على العبد).

(دلائل أهل السنّة والجماعة على أن العبد ليس بخالقٍ لأفعاله)

(الدلائل العقلية)

احتج أهل الحق بوجوه:

الأول (هو الدليل العقلي): أن العبد لو كان خالقاً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها، ضرورة أن إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون إلا كذلك (أي مع علم التفاصيل)، واللازم (أي علم العبد بتفاصيل أفعالها) باطل، فإن المشي من موضع إلى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة (أي واقعة في خلال حركاته) وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ، ولا شعور للماشي بذلك، وليس هذا (أي عدم الشعور) ذهولاً عن العلم، بل لو سُئِلَ (عن التفاصيل) لم يعلم، وهذا في أظهر أفعاله (وهو الحركة الظاهرة في الأعضاء الظاهرة).

وأما إذا تأملت في حركات أعضائه (الخفية) في المشي والأخذ والبطش (هو الأخذ بقوة) ونحو ذلك (من التصرّفات الواقعة في البدن بلا علم صاحبه كحركة الآلات التنفّس من الرية والحنجرة) ما يحتاج إليه من تحريك العضلات وتمديد الأعصاب ونحو ذلك فالأمر أظهر (للقطع بأنّ أحداً منّا لا يعرف ذلك بل لا شعور بوجود العضلات والأعصاب).

(الدلائل النقلية)

الثاني: النصوص الواردة في ذلك (أي في أن الله وحده خالق الأفعال)، كقوله تعالى: ﴿ **والله خلقكم وما تعملون** ﴾[15] أي عملكم (بناءً) على أن ما مصدرية لئلا يحتاج إلى حذف الضمير (يريد الشارح ترجيحَ المصدرية على الموصولة بأن الموصولة لا بد لها من حذف الضمير المنصوب والحذف خلاف الظاهر)، أو معمولكم (بناءً) على أن ما موصولة، ويشتمل الأفعال (لإنّها من جملة المعمولات)، لأنا (هذا دليل على صحّة كون الفعل معمولاً) إذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الإيجاد والإيقاع (وهو المسمّى بالمعمول)، بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلّق الإيجاد والإيقاع، أعني ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلاً.

وللذهول (أي الغفلة) عن هذه النكتة (أي أن المراد بالعمل المعمول) قد يتوهم أن الاستدلال بالآية (والله خلقكم وما تعملون) موقوف (فقط) على كون ما مصدرية (ولا موصولة).

وكقوله تعالى: ﴿ **الله خالق كل شيء** ﴾[16] أي ممكن، بدلالة العقل (فهذه الآية لا تصدر على الواجب تعالى لإنّه ليس بمُمكنٍ)،

---

[15] الصافّات: الآية (٩٦).

[16] الزمر: الآية (٦٢).

وفعل العبد شيء (فخالقه الله تعالى).

وكقوله تعالى: ﴿ أفمن يخلق كمن لا يخلق ﴾[17] في مقام التمدح بالخالقية، وكونها (أي كون الخالقية) مناطاً (أي مداراً) لاستحقاق العبادة.

(دفع الاعتراض)

لا يقال (إذا كان الخلق مداراً للعبادة): فالقائل (أي المعتزلة) بكون العبد خالقاً لأفعاله يكون من المشركين (لإنّ قوله زيد خالق لفعله كقوله زيد مستحق للعبادة) دون الموحدين (مع أن المذهب عدم تكفير المعتزلة لإنّهم من أهل القبلة)!!، لأنا نقول: الإشراك هو إثبات الشريك في الألوهية، بمعنى وجوب الوجود، كما للمجوس (فإنّهم يَعتقِدُون إلهَيْنِ (١) يزدان أي الله خالق الخير (٢) أهرمن أي خالق الشر)، أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام (فإنّهم يعتقدون أنّ الواجب واحد ويزعمون أن الأصنام مستحقّة للعبادة لرجاء الشفاعة منها)، والمعتزلة لا يُثبتون ذلك، بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى، لافتقاره (العبد) إلى الأسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى، إلا أن مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم (فى تضليل المعتزلة) في هذه المسألة، حتى قالوا: إن المجوس أسعد (أحسن) حالاً منهم (أي من المعتزلة)، حيث لم يثبتوا إلا شريكاً واحداً (وهو أهرمن)، والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى!!

(أدلّة المعتزلة على أن العبد خالق لأفعاله الاختيارية، والأجوبة لأدلّتهم)

(١) **واحتجت المعتزلة**: بأنا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش (ونعرف بالضرورة)، وأن الأولى (أي حركة الماشى) باختياره دون الثانية (أي حركة المرتعش)، وبأنه لو كان الكل (أي الاختيارى والاضطرارى) بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب، وهو ظاهر.

والجواب: أن ذلك (الاحتجاج) إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار له أصلاً، وأما نحن فنثبته على ما نحققه إن شاء الله تعالى.

(٢) وقد تتمسك (المعتزلة): بأنه لو كان (الله تعالى) خالقاً لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق إلى غير ذلك !!

(جواب لِتَمَسُّك المعتزلة)

وهذا (أي تَمَسُّكُ المعتزلة) جهل عظيم، لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء، لا مَنْ أوجده، أَوَ لا يرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الأجسام، ولا يتصف بذلك (بل المتّصف بالسواد هو المحل الذى يقوم به)!؟!

(٣) وربما يتمسك (المعتزلة): بقوله تعالى: ﴿ فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾[18] (قالو جمع الخالق يَدُلُّ على أنّ غير الله تعالى يكون خالقاً) ﴿ وإذ تخلق (خطاب لعيسى عليه السلام) من الطين كهيئة الطير ﴾[19].

والجواب: أن الخلق هنا بمعنى التقدير (وهو شائع فى استعمال بلغاء العرب).

---

[17] النمل الآية (١٧).

[18] المؤمنون: الآية (١٤).

[19] المائدة: الآية (١١٠).

((**وهي**)) أي أفعال العباد ((**كلها بإرادته ومشيئته**)) قد سبق أنهما (أي إرادة ومشيئة) عندنا عبارة عن معنى واحد، ((**وحُكْمِه**)) لا يبعد (أي هذا الظاهر) أن يكون ذلك (أي الحُكم) إشارة إلى خطاب التكوين، ((**وقَضِيَّتِه**)) أي قضائه، وهو عبارة عن الفعل مع زيادة إحكام (أي مع زيادة قوة).

(دفع الاعتراض)

لا يقال: لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به (أي بالكفر)، لأن الرضا بالقضاء واجب، واللازم (أي وجوب الرضاء بالكفر) باطل، لأن الرضا بالكفر كفر.

لأنا نقول: الكفر مقضي لا قضاء، والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضي.

((**وتقديرِه**)) وهو (أي تعريف التقدير) تحديد كل مخلوق (أي تعيينه) بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه (أي يشتمل على هذا المخلوق) من زمان ومكان وما يترتب عليه (أي على المخلوق) من ثواب وعقاب.

والمقصود (من هذه الألفاظ المترادفة يعني إرادة، مشيئة، حكم، قضيّة، تقدير) تعميم إرادة الله وقدرته لما مر من أن الكل (أي كل شيئ) بخلق الله تعالى، وهو (أي الخلق) يستدعي القدرة والإرادة لعدم الإكراه والإجبار.

(اعتراض على أنّ الكل بخلقه وتقديره تعالى)

اعتراض فإن قيل (إذا كان كل شيئ بتقديره وخلقه تعالى): فيكون الكافر مجبوراً في كفره والفاسق (يكون مجبوراً) في فسقه، فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة.

جواب قلنا: إنه تعالى أراد منهما (أي من الكافر والفاسق) الكفر والفسق باختيارهما، فلا جبر (بل هذه الإرادة مُثْبِتة للاختيار ونافية للجبر)، كما أنه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار، ولم يلزم تكليف المحال.

(مذهب المعتزلة في إرادة الله تعالى للشرور والقبائح)

والمعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى للشرور والقبائح، حتى قالوا: إنه تعالى أراد من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته، لا كفره ومعصيته زعماً منهم (أي من المعتزلة) أن إرادة القبيح قبيحة كخلقه وإيجاده (أي كخلق القبيح قبيحٌ وإيجاد القبيح قبيحٌ).

(الرد على مذهب المعتزلة)

ونحن نمنع ذلك (أي إرادة القبيح قبيحةٌ)، بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به (أي بالقبح)، فعندهم (أي المعتزلة) يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى (لأنّ الكفر والفسق أكثر من الإيمان والطاعة)، وهذا شنيع جداً (لأنّه يلزم العجز الشديد والله تعالى منزّه عن ذلك!!).

(قصّة عمرو بن عبيد المعتزلي مع مجوسي)

حكي عن عمرو بن عبيد (أحد قدماء المعتزلة وأكابرهم كان معاصراً للإمام حسن البصرى وراوياً للحديث وقد أخذ السلف عنه الحديث لإنّه كان صدوقاً في الرواية) أنه قال: ما ألزمني (أي أَسْكَتَنِي) أحد مثل ما ألزمني مجوسي كان معي في السفينة، فقلت له: لِمَ لا تُسلم ؟ فقال: لأن الله لَمْ يُرِدْ إسلامي، فإذا أراد الله إسلامي أسلمت.

فقلت للمجوسي: إن الله تعالى يريد إسلامك، ولكن الشياطين لا يتركونك.

فقال المجوسي: فأنا أكون مع الشريك الأغلب (وهو الشيطان).

(قصّة القاضي عبد الجبار المعتزلي مع الأستاذ أبي الإسحاق)

وحكي أن القاضي عبد الجبار الهمداني (من غظماء المعتزلة وفُقَهائهم) دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني (أحد أئمّة السنّة)، فلما رأي (الهمدانى) الأستاذ قال: سبحان من تنزه (أي تَطَهَّرَ) عن الفحشاء !! (وفيه إشارة إلى أنّ أهل السنّة يصفون الله تعالى بالفحشاء حيث قالوا: ''هو يريد الفحشاء ويخلقها'')، فقال الأستاذ على الفور (أي بسرعة): سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء (أراد أن جريان الأمور في ملكه على خلاف إرادته نقص وعيب، يجب تنزيه الله تعالى عنه، **والمقصود من هاتين القصّتين تأكيد ما ذُكِرَ أن وقوع الأفعال على خلاف إرادة الله تعالى شنيع جدًّا!!**).

(اعتقاد المعتزلة فى الأمر والنهى)

والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الإرادة والنهي (يستلزم) عدم الإرادة، فجعلوا إيمان الكافر مراداً (لانّه مأمور به) وكفره غير مراد (لانّه منهى عنه).

(الرد على اعتقاد المعتزلة)

ونحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مراداً ويؤمر به (أي يأمر الله تعالى به)، وقد يكون مراداً وينهى عنه (أي ينهى الله تعالى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى، أو لأنه (تعالى) لا يُسْئَل عمّا يَفْعَل، ألا ترى أن السيد إذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريده منه (أي لا يريد أن يقوم العبدُ بذلك الأمر، فثبت انفكاك الأمر عن الإرادة).

وقد يتمسك من الجانبين (أي من جانبنا ومن جانب المعتزلة) بالآيات، وباب التأويل مفتوح على الفريقين.

((**وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها**)) إن كانت (الأفعالُ) طاعة ((**ويعاقبون عليها**)) إن كانت (الأفعالُ) معصية.

(مذهب الجبرية فى أفعال العباد)

لا (أي ليس الأمر) كما زعمت الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلاً (فى اختياره) وأن حركاته بمنزلة حركات الجمادات (إذا حرّكها الإنسانُ مثلاً) لا قدرة للعبد عليها (أي على الأفعال) ولا قصد ولا اختيار.

(الرد على مذهب الجبرية بخمسة دلائل)

(١) وهذا (أي مذهبهم) باطل لأنا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش، ونعلم أن الأول (البطش) باختياره دون الثاني (فلو لم يكن للعبد قدرة واختيار فى البطش لم يكن فرق).

(٢) ولأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلاً (فى اختياره) لما صح تكليفه (لأنّ التكليف يكون بالاختيار).

(٣) ولا يترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله (مع أنّ الشارع حَكَمَ بالترتّب فى نصوصٍ لا تحصى كقوله تعالى: ﴿ من عَمِلَ صالحاً فلنفسه ومن أَسَاءَ فعليها ﴾ [فصّلت: ٤٦]).

(٤) ولا إسناد الأفعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار إليه (أي إلى العبد) على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب (أي إنّا نجد أهل اللغة والعقلاء يُسنِدُون إلى العبدِ الأفعالَ التى لا بدّ فيها من الاختيار إسناداً حقيقياً فلو لم يكن للعبد فعل اختيارى لم يصح ذلك الإسناد)، بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه (من الأفعال الغير الاخيارية فإن إسنادها لا يقتضى إثبات الفعل للعبد).

(٥) والنصوص القطعية تنفي ذلك (أي الجبر) كقوله تعالى: ﴿ **جزاء بما كانوا يعملون** ﴾[20] (فالآية تدلّ على إسناد العمل إليهم

[20] الأحقاف: الآية (١٤)، الواقعة: الآية (٢٤)

وترتب الجزاء على عملهم) وقوله تعالى: ﴿ **فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** ﴾[٢١] (فهذا يدلّ على أن الإيمان والكفر بمشيئة العباد وقصدهم) إلى غير ذلك (من الآيات البيّنات).

(اعتراض من جانب الجبرية)

اعتراض فإن قيل: بعد تعميم علم الله تعالى وإرادته (أي بعد ما ثبت أنّ كل ما صدر عن العبد فعلاً وتركاً فهو بعلم الله وإرادته)، الجبر (مبتدأ) لازم (خبر) قطعاً، لأنهما (أي علم الله وإرادته) إما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب (الفعلُ) أو (أن يتعلّقا) بعدمه (أي بعدم الفعل) فيمتنع، ولا اختيار مع الوجوب والامتناع (بل إنّما يكون الاختيارُ مع إمكان الفعل والترك)!!

جواب قلنا: (الله تعالى) يعلم ويريد أن العبد يفعله أو يتركه باختياره، فلا إشكال.

(اعتراض من جانب الجبرية على الجواب المذكور)

اعتراض فإن قيل: فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً، وهذا (أي الوجوب والامتناع) ينافي الاختيار (حاصل الاعتراض أنّ الجواب المذكورَ جمع بين الضدين).

جواب قلنا: أنه (أي التنافي) ممنوع، فإن الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف.

وأيضاً (اعتراضكم) منقوض (أي قد كُسِرَ) بأفعال الباري (فإنها اختيارية بالإجماع).

(اعتراض من جانب الجبرية)

اعتراض فإن قيل: لا معنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار إلا كونه موجداً لأفعاله بالقصد والإرادة (وأمّا ما ذكرتم من إثبات الاختيار للعبد مع أن موجِد أفعاله هو الحق سبحانه فغير معقول كالجمع بين النقيضين)، وقد سبق أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال وإيجادها (من غير شركة للعبد)، ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين (أي إذا كان العبد فاعلاً بالاختيار يدخل فعلُه تحت القدرتين، قدرة الله وقدرة العبد).

جواب قلنا: لا كلام (أي لا نزاع ولا خلاف) في قوة هذا الكلام ومتانته (أي استحكامه) إلا أنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى (كقوله تعالى ﴿ خالق كل شيئ ﴾)، وبالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مدخلاً في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش، احتجنا في التفصي (أي إلى الخلاص) عن هذا المضيق (هو اجتماع النقيضين) إلى القول بأن الله تعالى خالق كل شيء والعبد كاسب.

وتحقيقه (أي تحقيق الجواب) أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب (وهذا بأنّ يتعلّق إرادة العبد بالفعل فيخلق الله تعالى فيه قدرة متعلّقة بالفعل)، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك (أي بعد صرف القدرة) خلق، والمقدور الواحد (أي فعل العبد) داخل تحت قدرتين (قدرة الله تعالى وقدرة العبد) لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور الله بجهة الإيجاد (أي الخلق) ومقدور العبد بجهة الكسب، وهذا القدر من المعنى ضروري وإن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار.

(ثلاثة أقوال فى الفرق بين الخلق والكسب)

ولهم (أي مشائخ) في الفرق بينهما (الخلق والكسب) عبارات (مختلفة) مثل:

(١) إن الكسب ما وقع بآلة (من الأعضاء وغيرها كالسيف والقلم) والخلق لا (يقع) بآلة.

---

[٢١] الكهف: الآية (٢٩).

(٢) والكسب مقدور، وقع في محل قدرته (أي قدرة الكاسب) والخلق مقدور، لا (يقع) في محل قدرته (تعالى لأنّه تعالى منزّه عن المحل).

(٣) والكسب لا يصح انفراد القادر به (لأنّ قدرة العبد غير مؤثرة فلا يصدر عنه الفعل إلا بقدرة الله تعالى) والخلق يصح انفراده (فإنّ الله تعالى يخلق ما يشاء بلا حاجة إلى كسب العبد).

(اعتراض من جانب المعتزلة)

اعتراض فإن قيل (إذا جعلتمْ فعل العبد مقدوراً للعبد والخالق معاً): فقد أثبتم ما نسبتم إلى المعتزلة من إثبات الشركة (أي جَعَلَ العبدُ شريك الحق تعالى).

جواب قلنا: الشركة أن يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل منهما ما هو له دون الآخر (أي يكون لكل منهما حصّة لا يشاركه فيها آخر سواءٌ كانت الحصة مقسومة أو غير مقسومة) كشركاء القرية والمحلة، وكما إذا جعل العبد خالقاً لأفعاله والصانع خالقاً لسائر الأعراض والأجسام (كما هو مذهب المعتزلة)، بخلاف ما إذا أضيف أمر إلى شيئين بجهتين مختلفتين كأرض تكون ملكاً لله تعالى بجهة التخليق و(تكون مِلْكاً) للعباد بجهة ثبوت التصرف، وكفعل العبد ينسب إلى الله تعالى بجهة الخلق وإلى العبد بجهة الكسب.

اعتراض فإن قيل (إذا كان العبدُ كاسباً والله تعالى خالقاً): فكيف كان كسب القبيح قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه (مع أنّ الكسب أضعف من الخلق بل لو لا الخلق لم يقع الكسب).

جواب قلنا: لأنه قد ثبت أن الخالق حكيم لا يخلق شيئاً إلا وله عاقبة حميدة (أي حسنة) وإن لم نطلع عليها، فجزمنا (أي علمنا علماً يقيناً) بأن ما نستقبحه من الأفعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الأجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكسب، فإنه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح (لعدم كونه حكيماً)، فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاق الذم والعقاب.

((**والحسن منها**)) أي من أفعال العباد.

(تعريف للحسن من أفعال العباد)

وهو (أي حسن من أفعال العباد) ما يكون متعلق المدح في العاجل (أي في الدنيا) والثواب في الآجل (أي في الآخرة)، والأحسن أن يفسر بما لا يكون متعلقاً للذم والعقاب ليشمل (الحسنُ) المباح.

((**برضاء الله تعالى**)) أي بإرادته من غير اعتراض (أي مؤاخذة عليه).

((**والقبيح منها** (أي من أفعال العباد))).

(تعريف للقبيح من أفعال العباد)

وهو (أي قبيح من افعال العباد) ما يكون متعلق الذم في العاجل (أي في الدنيا) والعقاب في الآجل (في الآخرة).

((**ليس برضائه** (تعالى))) لما عليه من الاعتراض (مؤاخذة)، قال الله تعالى: ﴿ **ولا يرضى لعباده الكفر** ﴾[٢٢]، يعني أن الإرادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل (من الحسن والقبيح)، والرضا والمحبّة والأمر لا يتعلق إلا بالحسن دون القبيح.

---

[٢٢] الزمر: الآية (٧)، الأحقاف: الآية (١٤)، الواقعة: الآية (٢٤)

[البحث فى الاستطاعة مع الفعل]

تمهيد مهمّ الاستطاعة عند الجمهور هى صفة التي تكون مع الفعل يعني لا يكون للعبد قدرة على الفعل قبل الفعل بل إذا أراد الفعلَ خَلَقَ اللهُ تعالى فيه القدرةَ مقارنةً مع الفعل، وهذا تُسَمّى الاستطاعة خلافاً للمعتزلة، فإنّهم قالوا القدرة أي استطاعة موجودة فى العبد قبل الفعل ومع الفعل وهذا قول أكثرهم.

((**والاستطاعة مع الفعل**)) خلافاً للمعتزلة (فإنّهم قالوا هى موجودة فى العبد قبل الفعل ومع الفعل).

(تعريف الاستطاعة)

((**وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل**)) إشارة إلى ما ذكره صاحب التبصرة من أنها (الاستطاعة) عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية، وهي (أي الاستطاعة) علة للفعل (انتهى كلام صاحب التبصرة)، والجمهور على أنها (أي الاستطاعة) شرط لأداء الفعل لا علته.

فائدة مهمّة الفرق بين العلّة والشرط أن علّة الشيئ ما يؤثر فى وجوده ولا يكون جزءاً منه، وشرط الشيئ لا يؤثر فى وجوده بل يتوقّف عليه وجودُه ولا يكون جزءاً منه. (نبراس)

وبالجملة (أي خلاصة الكلام) هي (أي الاستطاعة) صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات، فإن قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير، فيستحق المدح والثواب، وإن قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر، فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير، فيستحق الذم والعقاب، ولهذا (أي لانّ تارك قصد الخير مضيع للقدرة عليه) ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع (أي لا يقصدون سمعَ الحق على وجه القبول فلا يخلق فيهم الاستطاعةَ على سمعه ولو قصدوه لَخَلَقَها فيهم).

(الدليل على أن الاستطاعة مع الفعل لا قبله)

وإذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه (بالزمان كما زعم المعتزلة)، وإلا (أي وإن كانت سابقة) لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الأعراض.

(اعتراض من جانب المعتزلة على الدليل المذكور)

اعتراض فإن قيل: لو سلم استحالة بقاء الأعراض فلا نزاع في إمكان تجدد الأمثال عقيب الزوال (فيمكن أن تكون القدرة السابقة تنعدم وتجدّد مثلها فى كل آنٍ)، فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة.

الجواب الأول قلنا: إنما ندعي لزوم ذلك (وقوع الفعل بلا قدرة) إذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة (ولا شك فى اللزوم حينئذٍ لأنّ القدرة السابقة قد انعدمت)، وأما إذا جعلتموها (أي القدرة التى بها الفعل) المثل المتجدد المقارن (للفعل) فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون إلا مقارنة له (أي للفعل فثبت أن القدرة مع الفعل أمّا الأمثال السابقة فوجودها وعدمها سواء بالنسبة إلى الفعل)، ثم إن ادعيتم أنه لا بد لها (أي القدرة التى بها الفعل) من أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان (أي الدليل على أنّه لا بد من سبق الأمثال).

الجواب الثاني وأما ما يقال (فى الجواب والقائل صاحب الكفاية): لو فرضنا بقاء القدرة السابقة إلى آن الفعل إما بتجدد الأمثال (على تقدير عدم بقاء الأعراض) وإما باستقامة بقاء الأعراض، فإن قالوا (أي المعتزلة) بجواز وجود الفعل بها في الحالة الأولى (وهو زمان حدوث أول الأمثال على تقدير التجدّد، وأول زمان حدوث القدرة المستمرّة على تقدير بقاء الأعراض) فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة، وإن قالوا بامتناعه (أي بالامتناع وجود الفعل فى الحالة الأولى مع جواز فى الحالة الثانية) لزم التحكم (أي التكليف فى إثبات الحكم بلا دليل)

والترجيح بلا مرجح، إذ القدرة بحالها (أي لأنّ القدرة فى كل حال) لم تتغير ولم يحدث فيها معنى (أي وصف يوجب الترجيح) لاستحالة ذلك (أي قيام المعانى) على الأعراض، فلِمَ صار الفعل بها (أي بالقدرة) في الحالة الثانية واجباً وفي الحالة الأولى ممتنعاً؟

(رد الشارح على الجواب الثاني)

ففيه (أي فى الجواب الثانى) نظر، لأن القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية (بحيث لا يكون القدرة مع الفعل أصلاً بل يقولون بأن القدرة تكون سابقة ومقارنة، ولا يقولون) بأن كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط (قَيَّدَ به لأنّه إذا فات بعض الشرائط امتنع حدوث الفعل إجماعاً)، ولأنه (هذا ردٌّ لِلشقّ الثانى من الجواب الثانى) يجوز (يمكن) أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى لانتفاء شرط أو وجود مانع، ويجب في (الحالة) الثانية لتمام الشرائط، مع أن القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء.

ومن ههنا (أي من أجل أن الفعل يجب عند تمام الشرائط ويمتنع عند انتفاعها) **ذهب بعضهم** (وهو الإمام فخر الدين الرازى) إلى أنه إن أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق أنها مع الفعل، وإلا فقبله، وأما امتناع بقاء الأعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان، وهي أن بقاء الشيء أمر محقق (موجود) زائد عليه، وأنه يمتنع قيام العرض بالعرض، وأنه يمتنع قيامهما (أي قيام العرض وبقائه) معاً بالمحل.

(استدلال المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل)

ولما استدل القائلون (المعتزلة) بكون الاستطاعة قبل الفعل بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكافر مكلف بالإيمان وتارك الصلاة مكلف بها (أي بالصلوة) بعد دخول الوقت (قبل أداء الصلوة)، فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل.

(جواب المصنّف لاستدلال المعتزلة)

أشار (المصنّف) إلى الجواب بقوله:

((**ويقع هذا الاسم**)) يعني لفظ الاستطاعة ((**على سلامة الأسباب والآلات والجوارح** (وحاصل الجواب أن الاستطاعة تُطلق على معنيين، أحدهما: القدرة وهى مقارنة للفعل، وثانيهما: سلامة الأسباب وهى قبل الفعل والتكليف واقع على المعنى الثانى))) كما في قوله تعالى:

﴿ **ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً** ﴾[23] .

(اعتراض من جانب المعتزلة)

اعتراض فإن قيل (لا يَصِحّ وقوع هذا الاسم أي الاستطاعة على السلامة لأنّ) الاستطاعة صفة المكلف (ولهذا يقال مكلّفٌ مستطيع) وسلامة الأسباب والآلات ليس صفة له (أي للمكلَّفِ بل السلامة صفة الأسباب والآلات)، فكيف يصح تفسيرها (أي الاستطاعة) بها (أي بالسلامة) ؟

جواب قلنا: المراد سلامة الأسباب والآلات له (أي لِلمكلَّفِ)، والمكلف كما يتصف بالاستطاعة (فيقال مستطيع) يتصف بذلك (أي بسلامة الأسباب والآلات له) حيث يقال: هو ذو سلامة الأسباب، إلا أنه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه، بخلاف الاستطاعة. (انتهى الجواب)

[23] آل عمران: الآية (٩٧)

((وصحة التكليف تعتمد (أي تتوقّف) **على هذه الاستطاعة**)) التي هي سلامة الأسباب والآلات، لا الاستطاعة بالمعنى الأول (أي القدرة التي بها الفعل).

فإن أريد بالعجز (في قول المعتزلة لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز) عدم الاستطاعة بالمعنى الأول (أي القدرة التي بها الفعل) فلا نسلم استحالة تكليف العاجز (بهذا المعنى بل المحال تكليف العاجز بالمعنى الثاني أي سلامة الأسباب والآلات)، وإن أريد (عدم الاستطاعة) بالمعنى الثاني (أي سلامة الاسباب والآلات) فلا نسلم لزومه (أي لزوم تكليف العاجز) لجواز أن تحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات وإن لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل.

(الجواب لقول المعتزلة ''لو كان الاستطاعة مع الفعل لا قبله لزم تكليف العاجز'')

وقد يجاب (من جانب أهل السنّة والجماعة) بأن القدرة صالحة للضدين (أي القدرة الواحدة يجوز صرفها إلى الكفر والإيمان وأيضاً إلى الطاعة والمعصية) عند **أبي حنيفة رحمه الله تعالى**[٢٤] حتى (قال الإمام الأعظم) أن القدرة المصروفة إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان، ولا اختلاف إلا في التعلق (إلى الكفر والإيمان)، وهو (أي اختلافُ التعلّق) لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة (مثلاً وضعُ الجبهة على الأرض فإنّه حقيقة واحدة فإذا صُرِفَ إلى الله تعالى كان طاعته وإذا صُرِفَ إلى الصنم كان معصيته)، فالكافر قادر على الإيمان المكلف به، إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر وضَيَّعَ باختياره صرفها (أي القدرة) إلى الإيمان، فاستحق الذم والعقاب.

فائدة مهمّة	حاصل الجواب المذكور أن الكافر حال كفره ليس بعاجز عن الإيمان لأنّ القدرة التي صَرَفَها إلى الكفر صالحة أن يَصرفها إلى الإيمان. (النبراس)

(الشارح ليس براضٍ من الجواب المذكور)

ولا يخفى أن في هذا الجواب تسليماً لكون القدرة قبل الفعل (فهذا الجواب وإن كان دافعاً لدليل المعتزلة لكنّه تسليم لمدعاه وهو الاستطاعة قبل الفعل)، لأن القدرة على الإيمان في حال الكفر تكون قبل الإيمان لا محالة.

(الرد على الشارح)

فإن أجيب (من جانب الجواب المذكور) بأن المراد (أي مرادُ المُجِيْب) أن القدرة وإن صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق بأحدهما (أي بأحد الضدين) لا تكون (القدرةُ) إلا معه (أي مع أحدهما) حتى أن ما (أي القدرة التي) يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به (أي بالترك)، وأما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين.

(جواب الشارح)

قلنا: هذا (أي كون القدرة من حيث تعلّقها بالفعل لا تكون إلاّ معه ومن حيث تعلّقها بالترك لا تكون إلاّ معه) مما لا يتصور فيه نزاع (من الخصم لأنّ القدرة من حيث هي مقارنة لا تكون إلا مقارنة) بل هو لغو من الكلام (بمنزلة قولك: ''المقارن مقارن'')، فليتأمل.

[٢٤] أبو حنيفة: هو الإمام الأعظم النعمان بن ثابت الكوفي، فقيه، مجتهد، إمام المشرقين والمغربين، أوّل من دوّن الفقه. فقد قال ابن إدريس الشافعي مقالا صحيح النقل في حِكَم لطيفة بأن الناس في الفقه عيال على فقه الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى رحمة واسعة. إمام الحنفية وُلِد ٨٠هـ وتُوُفِّي ١٥٠هـ.

[البحث فى تكليف العبد بما ليس فى طاقته]

((ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه (أي فى طاقته))).

(تكليف العبد بما ليس فى وُسْعِهِ على ثلاثة أقسامٍ)

(١) سواء كان (ما ليس فى وسعه) ممتنعاً في نفسه كجمع بين الضدين.

(٢) أو ممكناً (فى نفسه ولكنّه محالٌ عادةً) كخلق الجسم.

(٣) وأما ما يمتنع (لا بنفسه بل) بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع (أي اختلاف) في وقوع التكليف به لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر إلى نفسه.

ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه، بقوله تعالى: ﴿ **لا يكلف الله نفساً إلا وسعها** ﴾[٢٥] والأمر في قوله تعالى: ﴿ **أنبئوني بأسماء هؤلاء** ﴾[٢٦] للتعجيز دون التكليف، وقوله تعالى حكاية (عن دعاء المؤمنين) عن حال المؤمنين: ﴿ **ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به** ﴾[٢٥] ليس المراد بالتحميل هو التكليف، بل إيصال ما لا يطاق من العوارض (الحوادث) إليهم (أي إلى المؤمنين).

(هل يجوز التكليف بما لا يطاق أم لا؟)

وإنما النزاع (أي اختلاف) في الجواز (بين المعتزلة والأشعرى) فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي (أي قالوا تكليف العاجز قبيحٌ فى نظر العقل والله تعالى منزّه عن القبائح)، وجوزه الأشعري لأنه لا يقبح من الله تعالى شيء.

(دليل المعتزلة)

وقد يستدل بقوله تعالى: ﴿ **لا يكلف الله نفساً إلا وسعها** ﴾[٢٥] على نفي الجواز (أي على نفى جواز التكليف بما ليس فى وسعه)، وتقريره (أي تقرير الدليل): أنه لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال، ضرورة أن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم، تحقيقاً لمعنى اللزوم (فإن اللازم لو كان محالاً والملزوم ممكناً لجاز وجود الملزوم بدون اللازم وهذا ينافى معنى اللزوم)، لكنه لو وقع (التكليف بما ليس فى وسعه) لزم كذب كلام الله تعالى (أي قوله تعالى: ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾) ، وهو محال، وهذه نكتة في بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق علم الله تعالى وإرادته واختياره بعدم وقوعه.

(الجواب لدليل المعتزلة)

وحلها (أي دفع هذه النكتة) أنا لا نسلم أن كل ما يكون ممكناً في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال (لجواز أن يكون ممكناً فى نفسه وممتنعاً بالغير)، وإنما يجب ذلك (أي يجب عدم لزوم المحال من وقوع الممكن) لو لم يعرض له (لذلك الممكن) الامتناع بالغير، وإلا (أي وإن عرض له الامتناع بالغير) لجاز أن يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير (لا بناء على امتناعه فى نفسه)، ألا يرى أن الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه (أي عدم العالَم) ممكن في نفسه (لأنّ العالَم ليس واجب الوجود بذاته) مع أنه يلزم من فرض وقوعه (أي وقوع عدمه) تخلف المعلول عن علته التامة، وهو محال.

والحاصل (أي حاصل الجواب) أن الممكن في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر إلى ذاته، وأما بالنظر إلى أمر زائد على نفسه فلا نسلم أنه لا يستلزم المحال.

---

[٢٥] البقرة: الآية (٢٨٦)

[٢٦] البقرة: الآية (٣١).

[البحث في التوليد]

تمهيد مهمّ	اعلم أن الاثر المرتّب على فعل العبد كالقتل المرتّب على رمى السهم يسمّى مُوَلَّداً وإصدار هذا الفعل يسمّى توليداً وهو مخلوق الله تعالى عندنا وللعبد عند جمهور المعتزلة. (النبراس)

((**وما يوجد من الألم في المضروب عقيب** (أي بعد) **ضرب إنسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر إنسان**)) قيد بذلك (أي بالإنسان) ليصح محلاً للخلاف في أنه هل للعبد صنع فيه أم لا، ((**وما أشبهه**)) كالموت عقيب القتل ((**كل ذلك مخلوق لله تعالى**)) لما مر أن الخالق هو الله تعالى وحده، وأن كل الممكنات مستندة إليه بلا واسطة.

(مذهب المعتزلة في هذه المسئلة)

والمعتزلة لما أسندوا بعض الأفعال إلى غير الله تعالى قالوا: إن كان الفعل صادراً عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة وإلا (أي وإن كان صادراً عنه بتوسّط آخر) بطريق التوليد، ومعناه (أي معنى التوليد) أن يوجب الفعل لفاعله فعلاً آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح، فالألم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا (أي الألم والكسر) مخلوقين لله تعالى (انتهى كلام المعتزلة)، وعندنا الكل بخلق الله تعالى.

فائدة مهمّة	الفرق بين المباشر والتوليد أن ما كان العبد قادراً على عدم حصوله فهو المباشرة وما لم يقدر على عدم حصوله بعد استعمال سببه فهو التوليد.

((**لا صنع للعبد في تخليقه** (أي في تخليق الموَلّد))) والأولى أن لا يقيد بالتخليق، لأن ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه أصلاً (لا تخليقاً ولا اكتساباً)، أما التخليق فلاستحالته من العبد (إذ لا خالق إلّا الله)، وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس قائماً بمحل القدرة (إذ محل القدرة ذات الضارب والكاسر والضرب والكسر لا يقومان بهما بل بالمضروب والمكسور)، ولهذا (أي لعدم كونها مكسوبة) لا يتمكن العبد من عدم حصولها (أي لا يمكن له أن يُرْجِعَ أثرَ الضرب والكسر من المضروب والمكسور) بخلاف أفعاله الاختيارية (فإن العبد يتمكن على عدم حصولها مثلاً يمكن له أن يُمسِك فعل الضرب).

[البحث في الأجل]

((**والمقتول ميت بأجله**)) أي الوقت المقدر لموته، لا (أي ليس الأمر) كما زعم بعض المعتزلة مِن أن الله تعالى (هذا سَهْو النساخ والصحيح "مِن أن القاتل" بدل "مِن أن الله تعالى") قد قطع عليه (أي على المقتول) الأجل.

(دليل أهل السنّة والجماعة على أن المقتول قد مات بأجله)

لنا (أي دليلنا) أن الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد (أي من غير التقييد بعدم القتل ونحوه)، وبأنه (هذا دليل ثانٍ) ﴿ **إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون** ﴾[27].

(الدليل النقلي للمعتزلة)

واحتجت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر (فلو كان الأجل قطعياً لم يكن للزيادة معنى).

(الدليل العقلي للمعتزلة)

وبأنه لو كان (المقتولُ) ميتاً بأجله لَمَا استحق القاتل ذماً (في الدنيا) ولا عقاباً (في الآخرة) ولا دية (في الخطأ) ولا قصاصاً (في العمد)، إذ ليس موت المقتول بخلقه (أي بخلق القاتل) ولا بكسبه (كسائر المولّدات).

(الجواب عن الدليل النقلي)

والجواب عن الأول (أي الدليل النقلي): أن الله تعالى كان يعلم (في الأزل) أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة، لكنه (تعالى) علم أنه يفعلها (الطاعة) فيكون عمره سبعين سنة، فنسبت هذه الزيادة إلى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى أنه لولاها (أي الطاعة) لما كانت تلك الزيادة (فتسميتها بالزيادة مجاز).

(الجواب عن الدليل العقلي)

وعن الثاني (الجواب عن الدليل العقلي): أن وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدي (أي إطاعة الله تعالى) لارتكابه (أي القاتل) المنهي عنه (وهو مباشرة أسباب القتل)، وكسبه الفعل (كالضرب بالسيف) الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة، فإن القتل (أي ضرب السيف) فعل القاتل كسباً، وإن لم يكن له خلقاً، ((**والموت** (عرض) **قائم بالميت مخلوق لله تعالى**))، لا صنع فيه (أي في الموت) للعبد تخليقاً ولا اكتساباً.

ومبنى هذا (أي كون الموت مخلوقاً لِلّهِ تعالى) على أن الموت وجودي بدليل قوله تعالى: ﴿ **خلق الموت والحياة** ﴾[28] والأكثرون على أنه (أي الموت) عدمي، ومعنى خلق الموت قدره.

((**والأجل واحد**)) لا كما زعم الكعبي (المعتزلي) أن للمقتول أجلين: القتل والموت، وأنه لو لَمْ يُقْتَلْ لَعَاشَ إلى أجله الذي هو الموت، ولا كما زعمت الفلاسفة أن للحيوان أجلاً طبيعياً وهو وقت موته بتخلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين (أي المخلوقتين من أصل الفطرة ويقابلهما الحرارة والرطوبة)، وآجالاً اخترامية (أي قاطعة للحيوة) بحسب الآفات والأمراض.

---

[27] الأعراف: الآية (٣٤)

[28] الملك: الآية (٢)

[البحث في الرزق]

((**والحرام رزق**)) لأن الرزق اسم "لما يسوقه الله تعالى (أي يُرسِلُه ويُبلِغُه) إلى الحيوان فيأكله"، وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً، وهذا (التعريف المذكور للرزق) أولى من تفسيره (أي الرزق) "بما يتغذى به الحيوان"، لخلوه (أي التعريف الأوّل أولى من التعريف الثاني لأنّ التعريف الثاني خالٍ) عن معنى الإضافة (أي إضافة الرزق) إلى الله تعالى، مع أنه (أي إضافة الرزق إلى الله تعالى) معتبر (في التعريف الثاني) في مفهوم الرزق (إذ لا رازق إلا الله تعالى).

(الحرام ليس برزقٍ عند المعتزلة)

وعند المعتزلة الحرام ليس برزق، لأنهم (المعتزلة) فسروه (أي الرزق) تارة "بمملوك يأكله المالك"، وتارة "بما لا يمنع من الانتفاع به"، وذلك لا يكون حلالاً.

لكن يلزم على الأول (أي التفسير الأول للمعتزلة) أن لا يكون ما يأكله الدواب رزقاً (لأنّه لا ملك لها وهذا باطل لأنّها مرزوقين بقوله تعالى ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦])، وعلى الوجهين (أي التفسير الأول والثاني للمعتزلة): أن من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلاً (وهذا باطل بالضرورة).

ومبنى هذا الاختلاف (أنّ الحرام رزق عندنا) على أن الإضافة إلى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق، وأنه لا رازق إلا الله وحده، وأن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام.

(دليل المعتزلة على أن الحرام ليس برزقٍ)

وما يكون مستنداً (أي منسوباً) إلى الله تعالى (يعني من الرزق) لا يكون قبيحاً، ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب (فثبَتَ أنّ الحرام ليس برزق).

(الجواب لدليل المعتزلة)

والجواب: أن ذلك لسوء مباشرة أسبابه باختياره (أي الذم والعقاب على الحرام إنّما هو لأنّ العبد كَسَبَه بالأسباب الممنوعة فهو من هذه الحيثية قبيح).

((**وكُلٌّ يستوفي** (أي يَسْتَتِمُّ) **رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً**)) لحصول التغذي بهما جميعاً.

((**ولا يتصور** (أي لا يمكن) **أن لا يأكل إنسان رزقه أو يأكل رزق غيره**)) لأن ما قدره الله غذاء لشخص يجب أن يأكله ويمتنع أن يأكله غيره، وأما بمعنى الملك فلا يمتنع (أي إن كان الرزق بمعنى الملك كما قاله المعتزلة هو ''مملوك يأكله المالك'' فلا يمتنع أن يأكله غيره).

[البحث فى الهداية والإضلال]

((**والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء**)) بمعنى خلق الضلالة والاهتداء، لأنه الخالق وحده.

وفي التقييد (أي تقييد الإضلال والهداية) بالمشيئة إشارة إلى أنه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق (كما زعمت المعتزلة)، لأنه (أي بيان الطريق) عام في حق الكل (من الضالّين والمهتدين)، ولا الإضلال (أي إشارة إلى أنه ليس الإضلال) عبارة عن وجدان العبد ضالاً (كما زعمت المعتزلة) أو تسميته ضالاً، إذ لا معنى لتعليق ذلك (أي الوجدان والتسمية) بمشيئة الله تعالى.

نعم قد تضاف الهداية إلى النبي عليه السلام مجازاً بطريق التسبب، كما تسند إلى القرآن، وقد يسند الإضلال إلى الشيطان مجازاً كما يسند إلى الأصنام.

ثم المذكور في كلام المشايخ (من أهل السنّة والجماعة) أن الهداية عندنا خلق الاهتداء، وعند المعتزلة (الهداية) بيان طريق الصواب، وهو باطل لقوله تعالى: ﴿ **إنك** (يا محمّد صلى الله تعالى عليه وسلّم) **لا تهدي من أحببت** ﴾[29] ولقوله عليه السلام: ''**اللهم اهد قومي**''[30] مع أنه (صلى الله عليه وسلّم) بَيَّن الطريق ودعاهم إلى الاهتداء.

والمشهور أن الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة إلى المطلوب، وعندنا (الهداية هى) الدلالة على طريق يوصل إلى المطلوب، سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل.

---

[29] القصص الآية (٥٦).

[30] **قال السيوطي:** حديث : ((اللّهمّ اهد قومى فإنّهم لا يعلمون)) أخرجه بهذا اللفظ البيهقى عن عبد الله بن عبيد وقال مرسل وأخرجه من وجهٍ آخر موصولاً عن سهل بن سعيد لكن بلفظ : اللّهم اغفر لقومى.

[البحث فى أنّه لا يجب على الله شيئ]

((وما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى (خلافاً للمعتزلة فإنّهم قالوا: إن ما هو الاصلح للعبد فهو واجب على الله تعالى)))

(خمسة دلائل من جانب أهل السنّة والجماعة على عدم الوجوب)

(١) وإلا (لو كان واجباً) لَمَا خلق الكافر الفقير المعذَّب في الدنيا والآخرة.

(٢) ولَمَا كان له (أي لِلّه تعالى) امتنان على العباد واستحقاق شكر في الهداية وإفاضة (إعطاء) أنواع الخيرات، لكونها (أي الهداية والإضافة) أداء للواجب.

(٣) ولَمَا كان امتنان الله على النبي عليه السلام فوق امتنانه على أبي جهل (هو فرعون هذه الأمّة) لعنه الله، إذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من الأصلح له.

(٤) ولَمَا كان لسؤال العصمة (عن الذنوب) والتوفيق (على الطاعات) وكشف الضراء (أي الشدّة) والبسط (أي سوال الكثرة) في الخصب والرخاء معنى (هذا اسمُ كان)، لأن ما لم يفعله (اللهُ تعالى من كشف البلاء وكثرة الرخاء) في حق كل واحد (من العباد) فهو مفسدة (أي فساد) له (أي لكلّ واحد) يجب على الله تركها (أي مفسدة).

(٥) ولَمَا بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة إلى مصالح العباد شيء (أي لا يقدر الله تعالى أن يفعل بأحد منهم خيراً)، إذ قد أتى بالواجب (أي بجميع ما يجب عليه من مصالحهم إذ لو كان شيئ منها باقياً فى قدرته ولم يفعله كان تاركاً للواجب فيلزم أن تكون مقدوراته متناهية وهو محال).

(ردّ الشارح على المعتزلة)

ولعمري (أي والقسم بحياتى وهذا القسم عجيب من الشارح فإنّ القسم بغير الله تعالى حرام. وغاية التوجيه أن يقال أراد الحلفَ بخالق العمر) إن هذه مفاسد هذا الأصل (أي القائدة)، أعني وجوب الأصلح، بل أكثر أصول المعتزلة أظهر من أن يخفى وأكثر من أن يحصى، وذلك (أي ظهور مفاسدهم وكثرتها) لقصور نظرهم في المعارف الإلهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم (المعتزلة).

(دليل المعتزلة على وجوب الأصلح)

وغاية تشبثهم (أي أقوى دليل المعتزلة) في ذلك (فى وجوب الأصلح) أن ترك الأصلح يكون بخلاً وسفهاً (لأنّه إن تركه مع العلم بكونه أصلح فبخل أو بدون العلم فجهل).

(الجواب لدليل المعتزلة)

وجوابه: إن منع ما يكون حق المانع، و(الحال) قد ثبت بالأدلة القاطعة كرمه وحكمته ولطفه وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة.

ثم ليت شعري (أي علمى) ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى، إذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب، وهو ظاهر (إذ لا معنى للذم لانه تعالى مالك على الإطلاق فله التصرف فى ملكه كما يشاء ولا معنى للعقاب أيضاً بالاتّفاق لأنّه لا يتصوّر فى حقه تعالى)، ولا لزوم صدوره (أي صدور الأصلح) عنه (عن الله تعالى) بحيث لا يتمكن (أي لا يقدر اللهُ تعالى) من الترك (أي على ترك الأصلح)، بناء على استلزامه (أي الترك) محالاً من سفه أو جهل أو عبث أو بخل أو نحو ذلك (من النقائص)، لأنه (أي وجوب الأصلح على الله تعالى) رفض لقاعدة الاختيار (لأنّ عدم القدرة على ترك الأصلح اضطرار وهو منزّه عن ذلك) وميل إلى الفلسفة الظاهرة العوار (العيب والنقصان).

[البحث فى عذاب القبر]

((**وعذاب القبر** (ثابتٌ) **للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين**)) خص (المصنّفُ) البعضَ لأن منهم (أي من عصاة المؤمنين) من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب، ((**وتنعيم أهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده**)) وهذا (أي ذكر العذاب والتنعيم معاً) أولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على إثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على أن النصوص الواردة فيه (أي فى عذاب القبر) أكثر و(بناءً) على أن عامة أهل القبور كفار وعصاة، فالتعذيب بالذكر أجدر (أي اليق).

فائدة مهمّة

وَقَدْ تَوَاتَرَتِ الأَخْبَارُ عَنْ رَسُولِ الله صلى الله عليه وَسَلَّمَ فِي ثُبُوتِ عَذَابِ الْقَبْرِ وَنَعِيمِه لِمَنْ كَانَ لِذَلِكَ أَهْلا، وَسُؤَالِ الْمَلَكَيْنِ، فَيَجِبُ اعْتِقَادُ ثُبُوتِ ذَلِكَ وَالإِيمَانُ به، وَلا يُتَكَلَّمُ فِي كَيْفِيَّتِه، إِذْ لَيْسَ لِلْعَقْلِ وُقُوفٌ على كَيْفِيَّتِه، لِكَوْنِه لا عَهْدَ له به في هذه الدَّارِ، وَالشَّرْعُ لا يأتِي بِمَا تُحِيلُه الْعُقُولُ، وَلَكِنَّه قَدْ يأتِي بِمَا تَحَارُ فيه الْعُقُولُ. فَإِنَّ عَوْدَ الرُّوحِ إلى الْجَسَدِ لَيْسَ على الْوَجْه الْمَعْهُودِ فِي الدُّنْيَا، بَلْ تُعَادُ الرُّوحُ إليه إعَادَة غَيْرَ الإِعَادَة الْمَأْلُوفَة فِي الدُّنْيَا.

فَالرُّوحُ لَهَا بِالْبَدَنِ خَمْسَة أَنْوَاعٍ مِنَ التَّعَلُّقِ، مُتَغَايِرَة الأَحْكَامِ:

أَحَدُهَا: تَعَلُّقُهَا به فِي بَطْنِ الأُمِّ جَنِينًا.

الثاني: تَعَلُّقُهَا به بَعْدَ خُرُوجِه إلى وَجْه الأَرْضِ.

الثَّالِثُ: تَعَلُّقُهَا به فِي حَالِ النَّوْمِ، فَلَهَا به تَعَلُّقٌ مِنْ وَجْه، وَمُفَارَقَة مِنْ وَجْه.

الرَّابِعُ: تَعَلُّقُهَا به فِي الْبَرْزَخِ، فَإِنَّهَا وَإِنْ فَارَقَتْه وَتَجَرَّدَتْ عنه فَإِنَّهَا لَمْ تُفَارِقْه فِرَاقًا كُلِّيًّا بِحَيْثُ لا يَبْقَى لَهَا إليه الْتِفَاتٌ أَلْبَتَّة، فإنه وَرَدَ رَدُّهَا إليه وَقْتَ سَلامِ الْمُسَلِّمِ، وَوَرَدَ أنه يَسْمَعُ خَفْقَ نِعَالِهِمْ حِينَ يُوَلُّونَ عنه، وَهَذَا الرَّدُّ إِعَادَة خَاصَّة، لا يُوجِبُ حَيَاة الْبَدَنِ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَة.

الْخَامِسُ: تَعَلُّقُهَا به يَوْمَ بَعْثِ الأَجْسَادِ، وَهُوَ أَكْمَلُ أَنْوَاعِ تَعَلُّقِهَا بِالْبَدَنِ، وَلا نِسْبَة لِمَا قبله مِنْ أَنْوَاعِ التَّعَلُّقِ إليه، إِذْ هُوَ تَعَلُّقٌ لا يَقْبَلُ الْبَدَنُ معه مَوْتًا وَلا نَوْمًا وَلا فَسَادًا، فَالنَّوْمُ أَخُو الْمَوْتِ. فَتَأَمُّلُ هَذَا يُزِيحُ عَنْكَ إِشْكَالاتٍ كثيرة.

وَلَيْسَ السُّؤَالُ فِي الْقَبْرِ لِلرُّوحِ وَحْدَهَا، كَمَا قَالَ ابْنُ حَزْمٍ وغيره، وَأَفْسَدُ منه قَوْلُ مَنْ قَالَ: أنه لِلْبَدَنِ بِلا رُوحٍ ! وَالأَحَادِيثُ الصَّحِيحَة تَرُدُّ الْقَوْلَيْنِ.

وَكَذَلِكَ عَذَابُ الْقَبْرِ يَكُونُ لِلنَّفْسِ وَالْبَدَنِ جَمِيعًا بِاتِّفَاقِ أَهْلِ السنة وَالْجَمَاعَة، تَنْعَمُ النَّفْسُ وَتُعَذَّبُ مُفْرَدَة عَنِ الْبَدَنِ وَمُتَّصِلَة به.

وَاعْلَمْ أَنَّ عَذَابَ الْقَبْرِ هُوَ عَذَابُ الْبَرْزَخِ، فَكُلُّ مَنْ مَاتَ وَهُوَ مُسْتَحِقٌّ لِلْعَذَابِ نَالَه نَصِيبُه منه، قُبِرَ أَوْ لَمْ يُقْبَرْ، أَكَلَتْه السِّبَاعُ أَوِ احْتَرَقَ حتى صَارَ رَمَادًا وَنُسِفَ فِي الْهَوَاءِ، أَوْ صُلِبَ أَوْ غَرِقَ فِي الْبَحْرِ – وَصَلَ إِلَى رُوحِه وَبَدَنِه مِنَ الْعَذَابِ مَا يَصِلُ إلى الْمَقْبُورِ.

وَمَا وَرَدَ مِنْ إِجْلاسِه وَاخْتِلافِ أَضْلاعِه وَنَحْوِ ذَلِكَ – فَيَجِبُ أَنْ يُفْهَمَ عَنِ الرَّسُولِ صلى الله عليه وَسَلَّمَ مُرَادُه مِنْ غَيْرِ غُلُوٍّ وَلا تَقْصِيرٍ، فَلا يُحَمَّلُ كَلامُه مَا لا يَحْتَمِلُه، وَلا يُقَصَّرُ به عَنْ مُرَادِ مَا قَصَدَه مِنَ الْهُدَى وَالْبَيَانِ، فَكَمْ حَصَلَ بِإِهْمَالِ ذَلِكَ وَالْعُدُولِ عنه مِنَ الضَّلالِ وَالْعُدُولِ عَنِ الصَّوَابِ – مَا لا يَعْلَمُه إلا الله. بَلْ سُوءُ الْفَهْمِ عَنِ الله ورسوله أَصْلُ كُلِّ بِدْعَة وَضَلَالَة نَشَأَتْ فِي الإِسْلامِ، وَهُوَ أَصْلُ كُلِّ خَطَأٍ فِي الْفُرُوعِ وَالأُصُولِ، وَلا سِيَّمَا إِنْ أُضِيفَ إليه سُوءُ الْقَصْدِ. والله الْمُسْتَعَانُ.

[الدور ثلاثة: دار الدنيا ودار البرزخ ودار القرار:]

فَالْحَاصِلُ أَنَّ الدُّورَ ثَلَاثَة: دَارُ الدُّنْيَا، وَدَارُ الْبَرْزَخِ، وَدَارُ الْقَرَارِ. وَقَدْ جَعَلَ الله لِكُلِّ دَارٍ أَحْكَامًا تَخُصُّهَا، وَرَكَّبَ هَذَا الإِنْسَانَ مِنْ بَدَنٍ وَنَفْسٍ، وَجَعَلَ أَحْكَامَ الدُّنْيَا على الأَبْدَانِ، وَالأَرْوَاحُ تَبَعا لَهَا، وَجَعَلَ أَحْكَامَ الْبَرْزَخِ على الأَرْوَاحِ، وَالأَبْدَانُ تَبَعا لَهَا، فَإِذَا جَاءَ يَوْمُ حَشْرِ الأَجْسَادِ وَقِيَامِ النَّاسِ مِنْ قُبُورِهِمْ – صَارَ الْحُكْمُ وَالنَّعِيمُ وَالْعَذَابُ على الأَرْوَاحِ وَالأَجْسَادِ جَمِيعًا. فَإِذَا تَأَمَّلْتَ هَذَا المعنى حَقَّ التَّأَمُّلِ، ظَهَرَ لَكَ أَنَّ كَوْنَ الْقَبْرِ رَوْضَة مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّة أَوْ حُفْرَة مِنْ حُفَرِ النَّارِ – مُطَابِقٌ لِلْعَقْلِ، وأنه حَقٌّ لا مِرْيَة فيه، وَبِذَلِكَ يَتَمَيَّزُ الْمُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ مِنْ غَيْرِهِمْ.

وَيَجِبُ أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ النَّارَ التي فِي الْقَبْرِ وَالنَّعِيمَ، لَيْسَت مِنْ جِنْسِ نَارِ الدُّنْيَا وَلا نَعِيمِهَا، وَإِنْ كَانَ الله تعالى يُحْمِي عليه التُّرَابَ وَالْحِجَارَة التي فَوْقَه وَتَحْتَه حتى تَكُونَ أَعْظَمَ حَرًّا مِنْ جَمْرِ الدُّنْيَا، وَلَوْ مَسَّهَا أَهْلُ الدُّنْيَا لَمْ يُحِسُّوا بِهَا. بَلْ أَعْجَبُ مِنْ هَذَا أَنَّ الرَّجُلَيْنِ يُدْفَنُ أَحَدُهُمَا إِلَى جَنْبِ صَاحِبِه، وَهَذَا فِي حُفْرَة مِنَ النَّارِ، وَهَذَا فِي رَوْضَة مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّة، لا يَصِلُ مِنْ هَذَا إِلَى جَارِه شَيْءٌ مِنْ حَرِّ نَارِه، وَلا مِنْ هَذَا إِلَى جَارِه شَيْءٌ مِنْ نَعِيمِه. وَقُدْرَة الله أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ وَأَعْجَبُ، وَلَكِنَّ النُّفُوسَ مُولَعَة بِالتَّكْذِيبِ بِمَا لَمْ تُحِطْ به عِلْمًا. وَقَدْ أَرَانَا الله فِي هذه الدَّارِ مِنْ عَجَائِبِ قُدْرَتِه مَا هُوَ أَبْلَغُ مِنْ هَذَا بِكَثِيرٍ. وَإِذَا شَاءَ الله أَنْ يُطْلِعَ على ذَلِكَ بَعْضَ عِبَادِه أَطْلَعَه وَغَيَّبَه عَنْ غيره، وَلَوْ أَطْلَعَ الله على ذَلِكَ الْعِبَادَ كُلَّهُمْ لَزَالَتْ حِكْمَة التَّكْلِيفِ وَالإِيمَانِ بِالْغَيْبِ، وَلَمَا تَدَافَنَ النَّاسُ، كَمَا فِي الصَّحِيحِ عنه صلى الله عليه وَسَلَّمَ: «لَوْلا أَنْ لا تَدَافَنُوا لَدَعَوْتُ الله أَنْ يُسْمِعَكُمْ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ مَا أَسْمَعُ» (صحيح مسلم). وَلَمَّا كَانَتْ هذه الْحِكْمَة مُنْتَفِيَة فِي حَقِّ الْبَهَائِمِ سَمِعَتْه وَأَدْرَكَتْه. (شرح العقيدة الطحاوية للعلامة ابن العزّ الحنفي)

((وسؤال منكر ونكير)) وهما ملكان يدخلان القبر (عقب الدفن) فيسئلان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه، قال السيد أبو شجاع (هو أحد أعاظم علماء الحنفية): إن للصبيان سؤالاً (قال القرطبي يُكمل لهم العقل ويُلْهَمُوْنَ الجواب) وكذا للأنبياء عند البعض (والاصحّ انه لا سوال للأنبياء).

فائدة مهمّة

[سؤال منكر ونكير:]
ولِلنَّاسِ فِي سُؤَالِ مُنْكَرٍ وَنَكِيرٍ: هَلْ هُوَ خَاصٌّ بِهَذِهِ الأُمَّة أَمْ لا -: ثَلاثَة أَقْوَالٍ: الثَّالِثُ التَّوَقُّفُ، وَهُوَ قَوْلُ جَمَاعَة، مِنْهُمْ أَبُو عُمَرَ بْنُ عَبْدِ الْبَرِّ، فَقَالَ: وفي حَدِيثِ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ عَنِ النبي صلى الله عليه وَسَلَّمَ، أنه قَالَ: «إِنَّ هذه الأُمَّة تُبْتَلَى فِي قُبُورِهَا» - مِنْهُمْ مَنْ يَرْوِيه"تُسْأَلُ"، وعلى هَذَا اللَّفْظِ يُحْتَمَلُ أَنْ تَكُونَ هذه الأُمَّة قَدْ خُصَّتْ بِذَلِكَ، وَهَذَا أَمْرٌ لا يُقْطَعُ به، وَيَظْهَرُ عَدَمُ الاخْتِصَاصِ، والله أَعْلَمُ ، وَكَذَلِكَ اخْتُلِفَ فِي سُؤَالِ الأَطْفَالِ أَيْضًا. (شرح العقيدة الطحاوية للعلامة ابن العزّ الحنفي)

((ثابت)) كل من هذه الأمور ((**بالدلائل السمعية** (أي المسموعة من الشارع وهى الآيات والأحاديث))) لأنها أمور ممكنة (غير مستحيلة) أخبر بها الصادق (وهو النبي صلى الله عليه وسلّم) على ما نطقت به النصوص (من الآيات والاحاديث).

(الدلائل النقلية على اثبات عذاب القبر)

- قال الله تعالى: ﴿ **النار يعرضون عليها** (أي على النار) **غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب**﴾[31]
- وقال الله تعالى (فى قوم نوح عليه السلام): ﴿ **أغرقوا** (بالطوفان) **فأدخلوا ناراً** (والفاء للتعقيب بلا تراخ)﴾[32]
- وقال النبي صلى الله عليه وسلم: ''**استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه**''[33]
- وقال عليه السلام: ''**قوله تعالى**: ﴿ **يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة** ﴾[34] **نزلت** (هذه الآية) **في عذاب القبر، إذا قيل له** (أي للميت): **من ربك وما دينك ومن نبيك ؟ فيقول: ربي الله وديني الإسلام ونبيي محمد عليه السلام**''[35]
- وقال النبي عليه الصلاة والسلام: ''**إذا قُبِرَ الميّتُ أتاه ملكان أسودان أزرقان عيناهما، يقال لأحدهما: منكر، والآخر: نكير...**''[36] إلى آخر الحديث
- وقال النبي عليه الصلاة والسلام: ''**القبر روضة من رياض الجنة أو حُفْرَةٍ من حُفَرِ النيران**''[37]

---

[31] غافر: الآية (٤٦).

[32] نوح: الآية (٢٥).

[33] **قال السيوطي**: حديث : ((استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه)) أخرجه الحاكم وصحّحه من حديث ابن عباس والدارقطنى من حديث أنس بلفظ ((تنزهوا)).

[34] سورة إبراهيم: الآية (٢٧).

[35] **قال السيوطي**: حديث: ((أن قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا...الآية نزلت قي عذاب القبر)).الحديث أخرجه الشيخان من حديث البراء بن عازب، وأخرجه أحمد والبزار والبيهقي فى عذاب القبر بسند صحيح من حديث أبي سعيد الخدري . وأخرجه ابن أبي شيبة وابن حبان والحاكم في صحيحيهما من حديث أبي هريرة.

[36] **قال السيوطي**: حديث: ((إذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان)) الحديث أخرجه الترمذى وحسّنه من حديث أبو هريرة.

[37] **قال السيوطي**: حديث: ((القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار)) أخرجه الترمذي وحسّنه من حديث أبي سعيد الخدري.

وبالجملة (أي خلاصة الكلام) الأحاديث الواردة في هذا المعنى (أي في حال القبر) وفي كثير من أحوال الآخرة (كالبعث والحساب والصراط والحوض والشفاعة) متواترة المعنى وإن لم يبلغ آحادها حد التواتر.

(إنكار المعتزلة والروافض عذابَ القبر واستدلالهم عليه)

وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض، لأن الميت جماد لا حياة له ولا إدراك، فتعذيبه محال.

(الجواب لاستدلال المعتزلة والروافض)

والجواب (عن استدلال المذكور): أنه يجوز (أي يمكن) أن يخلق الله تعالى في جميع الأجزاء (من بدن الميت) أو في بعضها (الأجزاء) نوعاً من الحياة قدر ما يدرك أ لم العذاب أو لذة التنعيم، وهذا (أي إدراك الألم واللذة) لا يستلزم إعادة الروح إلى بدنه ولا (يستلزم) أن يتحرك ويضطرب أو يرى أثر العذاب عليه، حتى أن الغريق في الماء أو المأكول في بطون الحيوانات أو المصلوب في الهواء يعذب وإن لم نطلع عليه (أي على عذابه).

ومن تأمل (تَدَبَّرَ) في عجائب ملكه تعالى وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد (أي لم ير بعيداً) أمثال ذلك، فضلاً عن الاستحالة.

فائدة مهمّة

أحوال القبر غائبة عن حَواسِنَا وهذا لا يستلزم استحالها لأنّها ثابتة بالنصوص القاطعة، وكثير من الأشياء غائبة عن حواسنا ولكنّا قائلين بوجودها، مثلاً النائم هو تارةً يبكى فى نومه، ويخاف، ويصيح، ويرتعد، ولا يشعرون الحاضرون فى جنبه بذلك، وأيضاً لا تُرى آثارها على النائم ولكنّه يشعرها كلّها فهكذا عذاب القبر وتنعيمه، والله تعالى أعلم وعلمُه أتمّ وأحكم.

واعلم أنه لما كان أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة (ولذا تسمّى أحوال البرزخ)، أفرد بالذكر (أي أفرد المصنّف أحوال القبر بالذكر) ثم اشتغل ببيان حقّيّة الحشر، وتفاصيل ما يتعلق بأمور الآخرة. ودليل الكل أنها (حقيقة الحشر) أمور ممكنة أخبر بها الصادق (صلى الله عليه وسلّم) ونطق بها الكتاب والسنة (القرآن والحديث)، فتكون ثابتة، وصرح (المصنّف) بحقّيّة كل منها (على حدته حيث قال: ''والبعث حق، والوزن حق، والكتاب حق...''إلى آخره، مع أنّه كان يكفيه أن يقول ''البحث والوزن والكتاب والسوال والحوض والصراط والجنّة والنّار حقٌّ'') تحقيقاً وتوكيداً واعتناءً بشأنه.

[البحث فى البعث]

فقال (المصنّف) ((**والبعث**)) وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الأصلية ويعيد الأرواح إليها ((**حق**)) لقوله تعالى: ﴿ **ثم إنكم يوم القيامة تبعثون** ﴾[38]، وقوله تعالى: ﴿ **قل يحييها الذي أنشأها أول مرة** ﴾[39] إلى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الأجساد.

(إنكار الفلاسفة البعثَ وجوابنا لهم)

وأنكره (البعث) الفلاسفة بناء على امتناع إعادة المعدوم بعينه (أي قالوا لا يمكن إعادة المعدوم بعينه)، وهو (أي قول الفلاسفة) مع أنه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود، لأن مرادنا (بالبعث) أن الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية للإنسان (بعد ما تفرّق) ويعيد روحه إليه، سواء سمي ذلك إعادة المعدوم بعينه أو لم يسم.

وبهذا (أي بما ذكرنا من أن البعث هو جمع الأجزاء الأصلية) سقط ما قالوا (أي الفلاسفة): إنه لو أكل إنسان إنساناً بحيث صار جزءاً منه (أي صار المأكول جزءًا من الآكل)، فتلك الأجزاء إما أن تعاد فيهما (أي فى الآكل والمأكول معاً) وهو محال، أو في أحدهما فلا يكون الآخر معاداً بجميع أجزائه (انتهى قول الفلاسفة)، وذلك (أي سقوط ما قالوا) لأن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره (لا جميع الأجزاء على عمومها)، والأجزاء المأكولة فضلة (أي زائدة) من الآكل لا أصلية.

اعتراض فإن قيل: هذا (القول بالبعث) قول بالتناسخ (هو انتقال الروح من جسم إلى آخر وقد اتّفق الفلاسفة وأهل السنّة على بطلانه)، لأن البدن الثاني (أي الأُخْرَوِى) ليس هو الأول (أي الدُنْيَوِي)، لما ورد في الحديث من ''**أن أهل الجنة جرد** (من لا شعر على بدنه إلا شعراً لزينته) **مرد** (من لا لحية له)، **وأن الجهنمي ضرسه مثل جبل أحد**''[40]، ومن ههنا (أي من أجل أن البدن الأخروى غير البدن الدنيوى) قال من قال: ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ (قيل القائل هو العارف جلال الدين الرومى رحمه الله تعلى وحاشاه أن يَرضى بالتناسخ ولكنّه قال ذلك اعتراضاً على من يبحث عن هذه الدقائق ولا يَكِلُ حقيقة الأمر إلى الله تعالى).

جواب قلنا: إنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقاً من الأجزاء الأصلية للبدن الأول، وإن سمي مثل ذلك (أي خلق البدن الثانى من الأجزاء الأصلية للبدن الأول وإعادة الروح فيه) تناسخاً كان نزاعاً في مجرد الاسم، و(الحال) لا دليل على استحالة إعادة الروح إلى مثل هذا البدن، بل الأدلة قائمة على حقيته سواء سمي تناسخاً أم لا.

---

[38] المؤمنون: الآية (١٦).

[39] يس: الآية (٧٩).

[40] **قال السيوطي:** حديث: ((إن أهل الجنّة جرد مرد)) أخرجه أحمد والطبراني فى الأوسط من حديث أبى هريرة بسند حسن. وأخرجه أحمد والترمذي وحسّنه من حديث معاذ بن جبل. وحديث : ((إن الجهنمي ضرسه مثل أحد)). أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة .

[البحث فى الوزن]

((**والوزن حق**)) لقوله تعالى: ﴿ **والوزن يومئذ** (أي يوم القيمة) **الحق** ﴾[٤١].

والميزان عبارة عما يعرف به كيفية مقادير الأعمال، والعقل قاصر عن إدراك كيفيته.

وأنكره (الوزن) المعتزلة، لأن الأعمال أعراض، وإن أمكن إعادتها (أي أعراض) لم يمكن وزنها، ولأنها (أي الأعمال) معلومة لله تعالى فوزنها عبث.

والجواب: أنه قد ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي التي توزن[٤٢]، فلا إشكال.

وعلى تقدير تسليم كون أفعال الله تعالى معللة بالأغراض (هذا جوابُ قول المعتزلة ''فوزنها عبث'') لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها، وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث.

---

[٤١] الأعراف: الآية (٨).

[٤٢] **قال السيوطي:** قوله ''ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي التي توزن...'' الحديث الوارد في ذلك هو حديث البطاقة أخرجه أحمد، والترمذي وحسّنه ابن ماجة والحاكم و صحّحه من حديث ابن عمر.

[البحث في الكتاب]

((**والكتاب** (أي قراءة الكتاب))) المثبت (المكتوب) فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بأيمانهم وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم، ((**حق**)) لقوله تعالى: ﴿ **ونخرج له** (أي للإنسان) **يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً** ﴾[43]، وقوله تعالى: ﴿ **فأما من أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً** ﴾[44].

وسكت المصنف عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب (لأنّ قراءة الكتاب من جملة الحساب أو من مقدّماته)، وأنكره (الكتاب) المعتزلة زعماً منهم أنه عبث، والجواب ما مر (من أن أفعال الله تعالى ليست معلّلة بالأغراض فَعَلَى تقدير تسليم كون هذه الأفعال معلّلة بالاغراض لَعَلَّ في الحساب حكمة لا نطّلع عليها وعدم اطلاعنا لا يوجب البعث).

---

[43] الإسراء: الآية (١٣).

[44] الانشقاق: الآية (٧ و ٨).

[البحث فى السوال]

((**والسؤال حق**)) (لقوله تعالى: ﴿ لنسألنهم أجمعين ﴾[45]. لم أجد هذه الآية دليلا للسوال في أكثر النسخ، فكتبتُها بين القوسين الأزرقين) لقوله عليه السلام: ''**إن الله يدني** (يقرّبُ) **المؤمن فيضع عليه كنفه** (الحساب النورانى) **ويستره** (عن الخلائق كيلا يخلج)، **فيقول: أتعرف ذنب كذا أتعرف ذنب كذا، فيقول: نعم أي رب، حتى إذا قرره بذنوبه** (أي يذكره الله تعالى ذنوبَه حتى جعله مُقِرًّا بذنوبه) **ورأي في نفسه أنه قد هلك قال** (الله تعالى): **سترتها عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم، فيعطى كتاب حسناته، وأما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤوس الخلائق: ﴿هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين﴾**[46]. ''[47]

[45] الحجر: الآية (٩٢).

[46] الهود: الآية (١٨).

[47] **قال السيوطي**: حديث : ((إن الله يدني المؤمنين...)) الحديث أخرجه الشيخان من حديث ابن عمر.

[البحث في الحوض]

((**والحوض حق**)) لقوله تعالى: ﴿ **إنا أعطيناك الكوثر** ﴾[48]، ولقوله عليه السلام: "**حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء، وماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء، من يشرب منها فلا يظمأ أبداً**"[49]، والأحاديث فيه كثيرة (بل صَرَّحَ القاضى عياض بتواترها).

[48] الكوثر: الآية (١).

[49] **قال السيوطي:** حديث: ((حوضي مسيرة شهر...)) الحديث أخرجه بهذا اللفظ الشيخان من حديث ابن عمرو.

[البحث فى الصراط]

((**والصراط حق**)) وهو جسر ممدود على متن جهنم (أي على ظهره) أدق من الشعر وأحد من السيف، يعبره أهل الجنة ويزل به أقدام أهل النار.

وأنكره (الصراط) أكثر المعتزلة، لأنه لا يمكن العبور عليه (لدقّته)، وإن أمكن فهو تعذيب للمؤمنين (لأنّ العبور عليه مشقّة شديدة).

والجواب: أن الله تعالى قادر على أن يُمكِّن (من التمكين أي يجعلهم قادراً) من العبور عليه ويسهله على المؤمنين، حتى أن منهم من يجوزه (أي يمرّ عليه) كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة (أي السريعة) ومنهم كالجواد المسْرِع (أي الفرس السريع) إلى غير ذلك مما ورد في الحديث[50].

---

[50] **قال السيوطي:** حديث: ((الصراط...)) أخرجه الشيخان وغيرهما.

[البحث فى الجنّة والنّار]

((**والجنة حق والنار حق**)) لأن الآيات والأحاديث الواردة في شأنهما أشهر من أن تخفى وأكثر من أن تحصى.

وتمسك المنكرون (هم الفلاسفة) بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السماوات والأرض، وهذا (أي وجود الجنّة موصوفة في عالم العناصر محال (لأنّ عالَمَ العناصر أصغر منها) وفي عالم الأفلاك إدخال عالم في عالم أو عالم آخر خارج عنه (أي عن الأفلاك مستلزم لجواز الخرق والالتئام، وهو (أي خرق الفلك) باطل.

قلنا: هذا (أي بطلان الخرق) مبني على أصلكم الفاسد، وقد تكلمنا عليه في موضعه (أي فى إثبات الجزء الذى لا يتجزى).

((**وهما**)) أي الجنة والنار ((**مخلوقتان**)) الآن ((**موجودتان**)) تكرير وتأكيد (أي لفظُ موجودتان تكرير وتأكيد لِلفظ مخلوقتان).

وزعم أكثر المعتزلة أنهما (الجنّة والنار) إنما تخلقان يوم الجزاء.

ولنا قصة آدم عليه السلام وحواء وإسكانهما الجنة، والآيات الظاهرة في إعدادهما مثل: ﴿ **أعدت** (الجنّةُ) **للمتقين** ﴾[51] و﴿ **أعدت** (النارُ) **للكافرين** ﴾[52]، إذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر (أي ظاهر المعنى).

اعتراض فإن عُوْرِضَ بمثل قوله تعالى: ﴿ **تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً** ﴾[53] (ففى هذه الآية ''نجعلها'' يدلّ على معنى المستقبل).

جواب قلنا: يحتمل الحال والاستمرار (أي لا نسلّم أن المضارع للاستقبال فقط بل يُستعمل فى الحال حقيقة وفى الاستمرار مجازاً)، ولو سلم (أي ولو سُلِّمَ أن معارضتكم تامّة) فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارض.

اعتراض قالوا (أي المعتزلة): لو كانتا موجودتين الآن لَمَا جاز هلاكُ أُكُلِ الجنة (أي مأكولها من الثمار)، لقوله تعالى: ﴿ **أكلها دائم** ﴾[54] لكن اللازم (أي عدم هلاكه) باطل لقوله تعالى: ﴿ **كل شيء هالك إلا وجهه** ﴾[55] فكذا الملزوم (أي وجود الجنّة والنّار باطل).

جواب قلنا: لا خفاء في أنه لا يمكن دوام أُكُل الجنة بعينه (لأنّ المأكول منه يهلك بالأَكْلِ فَعُلِمَ أن الآية متروكة الظاهر وأنّه ليس المراد دوام كلّ فرد من الأُكُلِ)، وإنما المراد بالدوام بأنه إذا فني منه شيء جيء ببدله، وهذا (أي الدوام بهذا المعنى) لا ينافي الهلاك لحظة (أي طرفة عين)، على أن الهلاك لا يستلزم الفناء، بل يكفي الخروج عن الانتفاع به، ولو سُلِّمَ (أن الهلاك يستلزم الفناء) فيجوز (أي يُمكِنُ) أن يكون المراد (لقوله تعالى ﴿ كل شيئ هالك إلا وجهه ﴾ [القصص: ٨٨]) أن كل شيء ممكن فهو هالك في حد ذاته، بمعنى أن الوجود الإمكاني بالنظر إلى الوجود الواجبي بمنزلة العدم.

((**باقيتان لا تفنيان ولا يفنى أهلهما**)) أي دائمتان لا يطرأ (أي لا يعرض) عليهما عدم مستمر، لقوله تعالى في حق الفريقين: ﴿ **خالدين فيها أبداً** ﴾[56].

---

[51] آل عمران: الآية (١٣٣).

[52] البقرة: الآية (٢٤)، آل عمران: الآية (١٣١)

[53] القصص: الآية (٨٣).

[54] الرعد: الآية (٣٥).

[55] القصص: الآية (٨٨).

[56] البيّنة: الآية (٨)، والنساء: الآية (٥٧) و (١٢٢) و (١٦٩)، والطلاق: الآية (١١).

وأما ما قيل (القائل بعض أهل السنّة) من أنهما (الجنّة والنّار) تهلكان ولو لحظة تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿ **كل شيء هالك إلا وجهه** ﴾[55] فلا ينافي البقاء بهذا المعنى (وهو عدم عروض العدم المستمر)، على أنك قد عرفت أنه لا دلالة في الآية على الفناء.

وذهبت **الجهمية** (بضمّ الجيم وفتح الهاء هم أصحاب جهم بن صفوان الترمذى وهو من الجبرية الخالصة القائلة بأن لا قدرة للعبد لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات) إلى أنهما تفنيان ويفنى أهلهما، وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والإجماع، ليس عليه شبهة فضلاً عن حجة.

[البحث فى الكبائر والصغائر]

تمهيد مهمّ

اعلم أنّ الاختلاف قد ورد في عدد الكبائر، فتارةً وقع الاختصار على السبع في روايةٍ، وفي الرواية الأخري ثلاث، وفي الأخري أربع، ولم يُقصد انحصار الكبائر في عددٍ مخصوصٍ بل أريد باختلاف العدد أنّها من أفحش الكبائر، لا سيّما فيما كانت عليه الجاهلية، ولم يذكر في بعضها ما ذكر في الأخري.

وقد جاء عن ابن عباس رضي الله عنه انّه سُئِلَ عن الكبائر، أسبع هي؟ فقال هي الى سبعين، ويروي الى سبعمائة اقرب. قاله النووي في شرح مسلم.

وقد قال النووي في شرح مسلم حول حدّ الكبيرة وتمييزها من الصغيرة:

((وَقَدْ اِخْتَلَفَ الْعُلَمَاء فِي حَدّ الْكَبِيرَة وَتَمْيِيزهَا مِنْ الصَّغِيرَة فَجَاءَ عَنْ اِبْن عَبَّاس رَضِيَ اللَّه عَنْهُمَا: كُلّ شَيْء نُهِيَ عَنْهُ فَهُوَ كَبِيرَة. وَبِهَذَا قَالَ الْأُسْتَاذ أَبُو إِسْحَاق الإِسْفَرَايِينِيّ الْفَقِيه الشَّافِعِيّ الإِمَام فِي عِلْم الْأُصُول وَالْفِقْه، وَغَيْره. وَحَكَى الْقَاضِي عِيَاض رَحِمَهُ اللَّه هَذَا الْمَذْهَب عَنْ الْمُحَقِّقِينَ. وَاحْتَجَّ الْقَائِلُونَ بِهَذَا بِأَنَّ كُلّ مُخَالَفَة فَهِيَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى جَلال اللَّه تَعَالَى كَبِيرَة. وَذَهَبَ الْجَمَاهِير مِنْ السَّلَف وَالْخَلَف مِنْ جَمِيع الطَّوَائِف إِلَى اِنْقِسَام الْمَعَاصِي إِلَى صَغَائِر وَكَبَائِر، وَهُوَ مَرْوِيّ أَيْضًا عَنْ اِبْن عَبَّاس رَضِيَ اللَّه عَنْهُمَا. وَقَدْ تَظَاهَرَ عَلَى ذَلِكَ دَلائِل مِنْ الْكِتَاب وَالسُّنَّة وَاسْتِعْمَال سَلَف الأُمَّة وَخَلَفهَا. قَالَ الإِمَام أَبُو حَامِد الْغَزَالِيّ فِي كِتَابه '' الْبَسِيط فِي الْمَذْهَب '': إِنْكَار الْفَرْق بَيْن الصَّغِيرَة وَالْكَبِيرَة لا يَلِيق بِالْفِقْهِ وَقَدْ فُهِمَا مِنْ مَدَارِك الشَّرْع وَهَذَا الَّذِي قَالَهُ أَبُو حَامِد قَالَهُ غَيْره. وَلا شَكّ فِي كَوْن الْمُخَالَفَة قَبِيحَة جِدًّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى جَلال اللَّه؛ وَلَكِنَّ بَعْضهَا أَعْظَم مِنْ بَعْض. وَيَنْقَسِم بِاعْتِبَارِ ذَلِكَ مَا تُكَفِّرهُ الصَّلَوَات الْخَمْس أَوْ صَوْم رَمَضَان، أَوْ الْحَجّ، أَوْ الْعُمْرَة، أَوْ الْوُضُوء أَوْ صَوْم عَرَفَة ، أَوْ صَوْم عَاشُورَاء ، أَوْ فِعْل الْحَسَنَة، أَوْ غَيْر ذَلِكَ مِمَّا جَاءَتْ بِهِ الْأَحَادِيث الصَّحِيحَة، وَإِلَى مَا لا يُكَفِّرهُ ذَلِكَ كَمَا ثَبَتَ فِي الصَّحِيح، '' مَا لَمْ يَغْشَ كَبِيرَة ''؛ فَسَمَّى الشَّرْع مَا تُكَفِّرهُ الصَّلاة وَنَحْوهَا صَغَائِر، وَمَا لا تُكَفِّرهُ كَبَائِر. وَلا شَكّ فِي حُسْنِ هَذَا، وَلا يُخْرِجُهَا هَذَا عَنْ كَوْنهَا قَبِيحَة بِالنِّسْبَةِ إِلَى جَلال اللَّه تَعَالَى؛ فَإِنَّهَا صَغِيرَة بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا فَوْقهَا لِكَوْنِهَا أَقَلّ قُبْحًا، وَلِكَوْنِهَا مُتَيَسِّرَة التَّكْفِير. وَاللَّه أَعْلَم .

وَإِذَا ثَبَتَ اِنْقِسَام الْمَعَاصِي إِلَى صَغَائِر وَكَبَائِر فَقَدْ اِخْتَلَفُوا فِي ضَبْطهَا اِخْتِلافًا كَثِيرًا مُنْتَشِرًا جِدًّا، فَرُوِيَ عَنْ اِبْن عَبَّاس رَضِيَ اللَّه عَنْهُمَا أَنَّهُ قَالَ: الْكَبَائِر كُلّ ذَنْب خَتَمَهُ اللَّه تَعَالَى بِنَارٍ، أَوْ غَضَب، أَوْ لَعْنَة، أَوْ عَذَاب، وَنَحْو هَذَا عَنْ الْحَسَن الْبَصْرِيّ. وَقَالَ آخَرُونَ: هِيَ مَا أَوْعَدَ عَلَيْهِ بِنَارٍ، أَوْ حَدّ فِي الدُّنْيَا. وَقَالَ أَبُو حَامِد الْغَزَالِيّ فِي (الْبَسِيط): وَالضَّابِط الشَّامِل الْمَعْنَوِيّ فِي ضَبْط الْكَبِيرَة أَنَّ كُلّ مَعْصِيَة يُقْدِم الْمَرْء عَلَيْهَا مِنْ غَيْر اِسْتِشْعَار خَوْف وَحَذَارِ نَدَم كَالْمُتَهَاوِنِ بِارْتِكَابِهَا وَالْمُتَجَرِّئ عَلَيْهِ اِعْتِيَادًا؛ فَمَا أَشْعَرَ بِهَذَا الاسْتِخْفَاف وَالتَّهَاوُن فَهُوَ كَبِيرَة، وَمَا يُحْمَل عَلَى فَلَتَات النَّفْس أَوْ اللِّسَان وَفَتْرَة مُرَاقَبَة التَّقْوَى وَلا يَنْفَكّ عَنْ تَنَدُّم يَمْتَزِج بِهِ تَنْغِيص التَّلَذُّذ بِالْمَعْصِيَةِ فَهَذَا لا يَمْنَع الْعَدَالَة وَلَيْسَ هُوَ بِكَبِيرَةٍ وَقَالَ الشَّيْخ الإِمَام أَبُو عَمْرو بْن الصَّلاح رَحِمَهُ اللَّه فِي (فَتَاوِيه الْكَبِيرَة) كُلّ ذَنْب كَبُرَ وَعَظُم عِظَمًا يَصِحّ مَعَهُ أَنْ يُطْلَق عَلَيْهِ اِسْم الْكَبِير، وَوُصِفَ بِكَوْنِهِ عَظِيمًا عَلَى الإِطْلَاق. قَالَ: فَهَذَا حَدّ الْكَبِيرَة. ثُمَّ لَهَا أَمَارَات مِنْهَا: إِيجَاب الْحَدّ، وَمِنْهَا الإِيعَاد عَلَيْهَا بِالْعَذَابِ بِالنَّارِ وَنَحْوهَا فِي الْكِتَاب أَوْ السُّنَّة، وَمِنْهَا وَصْف فَاعِلهَا بِالْفِسْقِ نَصًّا، وَمِنْهَا اللَّعْن كَلَعْنِ اللَّه سُبْحَانه وَتَعَالَى مَنْ غَيَّرَ مَنَار الأَرْض، وَقَالَ الشَّيْخ الإِمَام أَبُو مُحَمَّد بْن عَبْد السَّلام رَحِمَهُ اللَّه فِي كِتَابه (الْقَوَاعِد): (إِذَا أَرَدْت مَعْرِفَة الْفَرْق بَيْن الصَّغِيرَة وَالْكَبِيرَة فَاعْرِضْ مَفْسَدَة الذَّنْب عَلَى مَفَاسِد الْكَبَائِر الْمَنْصُوص عَلَيْهَا؛ فَإِنْ نَقَصَتْ عَنْ أَقَلّ مَفَاسِد الْكَبَائِر فَهِيَ مِنْ الصَّغَائِر، وَإِنْ سَاوَتْ أَدْنَى مَفَاسِد الْكَبَائِر أَوْ رَبَتْ عَلَيْهِ فَهِيَ مِنْ الْكَبَائِر فَمَنْ شَتَمَ الرَّبّ سُبْحَانه وَتَعَالَى، أَوْ رَسُوله صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَوْ اِسْتَهَانَ بِالرُّسُلِ، أَوْ كَذَّبَ وَاحِدًا مِنْهُمْ، أَوْ ضَمَّخَ الْكَعْبَة بِالْعَذِرَةِ، أَوْ أَلْقَى الْمُصْحَف فِي الْقَاذُورَات فَهِيَ مِنْ أَكْبَر الْكَبَائِر. وَلَمْ يُصَرِّح الشَّرْع بِأَنَّهُ كَبِيرَة. وَكَذَلِكَ لَوْ أَمْسَكَ اِمْرَأَة مُحْصَنَة لِمَنْ يَزْنِي بِهَا، أَوْ أَمْسَكَ مُسْلِمًا لِمَنْ يَقْتُلهُ، فَلا شَكّ أَنَّ مَفْسَدَة ذَلِكَ أَعْظَم مِنْ مَفْسَدَة أَكْل مَال الْيَتِيم، مَعَ كَوْنه مِنْ الْكَبَائِر. وَكَذَلِكَ لَوْ دَلَّ الْكُفَّار عَلَى عَوْرَات الْمُسْلِمِينَ مَعَ عِلْمه أَنَّهُمْ يَسْتَأْصِلُونَ بِدَلالَتِهِ، وَيَسْبُونَ حَرَمَهُمْ وَأَطْفَالهمْ، وَيَغْنَمُونَ أَمْوَالهمْ، فَإِنَّ نِسْبَتَهُ إِلَى هَذِهِ الْمَفَاسِد أَعْظَم مِنْ تَوَلِّيه يَوْم الزَّحْف بِغَيْرِ عُذْر مَعَ كَوْنه مِنْ الْكَبَائِر. وَكَذَلِكَ لَوْ كَذَبَ عَلَى إِنْسَان كَذِبًا يَعْلَم أَنَّهُ يُقْتَل بِسَبَبِهِ؛ أَمَّا إِذَا كَذَبَ عَلَيْهِ كَذِبًا يُؤْخَذ مِنْهُ بِسَبَبِهِ تَمْرَة فَلَيْسَ كَذِبُهُ مِنْ الْكَبَائِر، قَالَ : وَقَدْ نَصَّ الشَّرْع عَلَى أَنَّ شَهَادَة الزُّور، وَأَكْل مَال الْيَتِيم مِنْ الْكَبَائِر. فَإِنْ وَقَعَا فِي مَال خَطِير فَهَذَا ظَاهِر، وَإِنْ وَقَعَا فِي مَال حَقِير، فَيَجُوز أَنْ يُجْعَلا مِنْ الْكَبَائِر فِطَامًا عَنْ هَذِهِ الْمَفَاسِد، كَمَا جُعِلَ شُرْب قَطْرَة مِنْ خَمْر مِنْ الْكَبَائِر، وَإِنْ لَمْ تَتَحَقَّق الْمَفْسَدَة. وَيَجُوز أَنْ يُضْبَط ذَلِكَ بِنِصَاب السَّرِقَة. قَالَ: وَالْحُكْم بِغَيْرِ الْحَقّ كَبِيرَة؛ فَإِنَّ شَاهِد الزُّور مُتَسَبِّب، وَالْحَاكِم مُبَاشِر، فَإِذَا جُعِلَ السَّبَب كَبِيرَة فَالْمُبَاشَرَة أَوْلَى قَالَ: وَقَدْ ضَبَطَ بَعْض الْعُلَمَاء الْكَبَائِر بِأَنَّهَا كُلّ ذَنْب قُرِنَ بِهِ وَعِيد أَوْ حَدّ أَوْ لَعْنٌ فَعَلَى هَذَا كُلّ ذَنْب عُلِمَ أَنَّ مَفْسَدَته كَمَفْسَدَةِ مَا قُرِنَ بِهِ الْوَعِيد أَوْ الْحَدّ أَوْ اللَّعْن أَوْ أَكْثَر مِنْ مَفْسَدَته فَهُوَ كَبِيرَة. ثُمَّ قَالَ: وَالأَوْلَى أَنْ تُضْبَط الْكَبِيرَة بِمَا يُشْعِر بِتَهَاوُنِ مُرْتَكِبهَا فِي دِينه إِشْعَار أَصْغَر الْكَبَائِر الْمَنْصُوص عَلَيْهَا وَاللَّه أَعْلَم.

هَذَا آخِر كَلام الشَّيْخ أَبِي مُحَمَّد بْن عَبْد السَّلَام رَحِمَهُ اللَّه. قَالَ الإِمَام أَبُو الْحَسَن الْوَاحِدِيُّ الْمُفَسِّر وَغَيْره: الصَّحِيح أَنَّ حَدّ الْكَبِيرَة غَيْر مَعْرُوف، بَلْ وَرَدَ الشَّرْع بِوَصْفِ أَنْوَاعٍ مِنْ الْمَعَاصِي بِأَنَّهَا كَبَائِر، وَأَنْوَاع بِأَنَّهَا صَغَائِر، وَأَنْوَاع لَمْ تُوصَف وَهِيَ مُشْتَمِلَة عَلَى صَغَائِر وَكَبَائِر، وَالْحِكْمَة فِي عَدَم بَيَانهَا أَنْ يَكُون الْعَبْد مُمْتَنِعًا مِنْ جَمِيعهَا مَخَافَة أَنْ يَكُون مِنْ الْكَبَائِر. قَالُوا: وَهَذَا شَبِيه بِإِخْفَاءِ لَيْلَة الْقَدْر، وَسَاعَة يَوْم الْجُمُعَة، وَسَاعَة إِجَابَة الدُّعَاء مِنْ اللَّيْل، وَاسْم اللَّه الأَعْظَم، وَنَحْو ذَلِكَ مِمَّا أُخْفِيَ. وَاللَّه أَعْلَم .

تمهيد مهمّ

(بقية من الصفحة السابقة)

قَالَ الْعُلَمَاء رَحِمَهُمْ اللَّه: وَالإِصْرَار عَلَى الصَّغِيرَة يَجْعَلهَا كَبِيرَة. وَرُوِيَ عَنْ عُمَر، وَابْن عَبَّاس وَغَيْرهمَا رَضِيَ اللَّه عَنْهُمْ: لَا كَبِيرَة مَعَ اِسْتِغْفَارٍ وَلَا صَغِيرَة مَعَ إِصْرَار مَعْنَاهُ أَنَّ الْكَبِيرَة تُمْحَى بِالاسْتِغْفَارِ، وَالصَّغِيرَة تَصِير كَبِيرَة بِالْإِصْرَارِ. قَالَ الشَّيْخ أَبُو مُحَمَّد بْن عَبْد السَّلَام فِي حَدِّ الإِصْرَار: هُوَ أَنْ تَتَكَرَّر مِنْهُ الصَّغِيرَة تَكْرَارًا يُشْعِر بِقِلَّةِ مُبَالَاته بِدِينِهِ إِشْعَار اِرْتِكَاب الْكَبِيرَة بِذَلِك. قَالَ: وَكَذَلِكَ إِذَا اِجْتَمَعَتْ صَغَائِر مُخْتَلِفَةُ الْأَنْوَاع بِحَيْثُ يُشْعِر مَجْمُوعهَا بِمَا يُشْعِر بِهِ أَصْغَر الْكَبَائِر. وَقَالَ الشَّيْخ أَبُو عَمْرو بْن الصَّلَاح رَحِمَهُ اللَّه: الْمُصِرُّ مَنْ تَلَبَّسَ مِنْ أَضْدَاد التَّوْبَة بِاسْمِ الْعَزْم عَلَى الْمُعَاوَدَة أَوْ بِاسْتِدَامَةِ الْفِعْل بِحَيْثُ يَدْخُل بِهِ ذَنْبُهُ فِي حَيِّز مَا يُطْلَق عَلَيْهِ الْوَصْف بِصَيْرُورَتِهِ كَبِيرًا عَظِيمًا. وَلَيْسَ لِزَمَانِ ذَلِكَ وَعَدَده حَصْرٌ. وَاللَّه أَعْلَم، هَذَا مُخْتَصَر مَا يَتَعَلَّق بِضَبْطِ الْكَبِيرَة.))

((**والكبيرة**)) قد اختلفت الروايات فيها (فى الكبيرة)، فروي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنها تسعة: (١) الشرك بالله (٢) وقتل النفس بغير حق (٣) وقذف المحصنة (٤) والزنا (٥) والفرار عن الزحف (٦) والسحر (٧) وأكل مال اليتيم (٨) وعقوق الوالدين المسلمين (٩) والإلحاد في الحرم[٥٧]، وزاد أبو هريرة: أكل الربا[٥٨]، وزاد علي رضي الله عنه: السرقة وشرب الخمر[٥٩].

وقيل: كل ما كان مفسدته (فساده) مثل مفسدة شيء مما ذكر أو أكثر منه.

وقيل: كل ما توعد عليه الشرع بخصوصه (فهو من الكبائر كقوله عليه الصلوة والسلام ''كلّ مُصَوِّرٍ فى النّار'' رواه البخارى ومسلم).

وقيل: كل معصية أصر عليها العبد فهي كبيرة، وكل ما استغفر (العبدُ) عنها فهي صغيرة.

وقال صاحب الكفاية: الحق أنهما (الكبيرة والصغيرة) اسمان إضافيان لا يعرفان بذاتيهما، فكل معصية إذا أضيف إلى ما فوقها فهي صغيرة، وإن أضيفت إلى ما دونها فهي كبيرة، والكبيرة المطلقة هي الكفر، إذ لا ذنب أكبر منه.

وبالجملة المراد هاهنا أن الكبيرة التي هي غير الكفر ((**لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان**))، لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان، خلافاً للمعتزلة حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، وهذا هو المنزلة بين المنزلتين، بناء على أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان.

((**ولا تدخله**)) أي العبد المؤمن ((**في الكفر**)) خلافاً للخوارج، فإنهم ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضاً كافر، وأنه لا واسطة بين الكفر والإيمان.

---

٥٧ **قال السيوطي**: حديث ابن عمر الكبائر تسع الحديث أخرجه البخاري فى الأدب المفرد ، وابن جرير الطبري فى تفسيره بسند حسن وهو موقوف وفيه بدل الزنا وأكل الربا...وأخرجه ابن الجعد فى الجعديات من حديثه مرفوعاً .

٥٨ في الحديث الذي أخرجه البخاري برقم ٢٤٧٥ ومسلم برقم ١٠٠/٥٧ و١٠٣/ عن أبي هريرة مرفوعا ((اجتنبوا السبع الموبقات: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرّم الله إلا بالحق، واكل الربا...)) الحديث.

٥٩ **قال السيوطي**: قوله ''وزاد علي رضي الله عنه: السرقة وشرب الخمر'' لا يحضرني الآن عن علي وإنما ورد عدّهما من الكبائر مع الزنا من حديث عمران بن حصين مرفوعا أخرجه البخاري فى الأدب المفرد بسند حسن.

فائدة مهمّة

مذهب أهل الحق: أنّه لا يكفّر أحدٌ من أهل القبلة بذنبٍ، ولا يكفّر أهل البدع والأهواء.

واعلم: أن من جَحَدَ ما يعلم من دين الإسلام ضرورةً، كوجوب الصّلاة والزّكاة والصّوم ونحوها، حُكِمَ بكفره إلا أن يكون قريبُ عهدٍ بالإسلام، أو نشأ ببادية بعيدة ونحوه، مما يخفى عليه ذلك فيعرّف ذلك، فإن استمرّ على جحده حُكِمَ بكفره، وكذا [حُكْم] من استحلّ الزّنا، أو: الخمر، أو: القتل ونحوها من المحرّمات التي يُعلم تحريمُها ضرورةً، والله أعلم.

ومن ينتقص نبيّاً بنقص مّا: حُكِمَ بكفره بالإجماع.

قال أصحابُنا وغيرهم: الكفر ثلاثة أقسام:

أحدها: بالاعتقاد بأن يَعتقد شيئاً يكفر، أو ينكر بقلبه شيئاً مما ذكرناه.

والثاني: باللّفظ بأن يتكلّم بكلام الكفّار، ولا يقصد معناه، فهذا كفر.

والثالث: بالفعل، بأن يسجد لصنمٍ أو نحوه، أو يُلقي المصحفَ في القاذورات، أو يضمخ الكعبةَ بالعَذِرة، والعياذ بالله تعالى.

فكلّ فعلٍ من هذه وأشباهها كفرٌ بلا خلاف، وحُكْم فاعله حُكْم سائر المرتدّين، عافانا الله تعالى وسائر المسلمين [من ذلك]، وبالله التّوفيق. (التلخيص، شرح الجامع الصحيح للبخاري للإمام النووي)

وفي هامش الأصل: الكفر الأكبر خمسة أنواع: كفر تكذيب، وكفر استنكار وإباء مع التصديق، وكفر إعراض، وكفر شكّ، وكفر نفاق.

١- فأمّا كفر التكذيب: فهو اعتقاد كذب الرسل عليهم الصلاة والسّلام، وهذا القسم قليلٌ في الكفار، فإنّ الله تعالى أيّد رسله عليهم الصلاة والسلام، وأعطاهم من البراهين والآيات على صدقهم ما أقام به الحجة، وأزال به المعذرة. قال تعالى عن قوم فرعون :

﴿ **وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ** ﴾ [النمل:١٤]. وقال لرسوله صلى الله عليه وسلّم: ﴿ **فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ** ﴾ [الأنعام: ٣٣].

٢- وأمّا كفر الإباء والاستكبار: فنحو كفر إبليس، فإنه لم يجحد أمر الله ولا قابله بالإنكار، وإنما تلقاه بالإباء والاستكبار، ومن هذا كفر من عرف صدق الرسول صلى الله عليه وسلّم وأنه جاء بالحق من عند الله تعالى، ولم يَنقُد له إباءً واستكباراً، وهو الغالب على كفر أعداء الرسل، كما حكى الله تعالى عن فرعون وقومه: ﴿ **أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ** ﴾ [المؤمنون: ٤٧]. وقول الأمم لرسلهم: ﴿ **إِنْ أَنْتُمْ إِلا بَشَرٌ مِثْلُنَا** ﴾ [إبراهيم: ١٠]. وقوله: ﴿ **كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا** ﴾ [الشّمس: ١١] وهو كفر....كما قال تعالى: ﴿ **فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ** ﴾ [البقرة: ٨٩]، وقال: ﴿ **يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ** ﴾ [البقرة: ١٤٦]، وهو كفر أبي طالب أيضاً، فإنه صدّقه، ولم يشك في صدقه، ولكن أخذته الحميّة وتعظيم آبائه، أن يرغب عن ملتهم، ويشهد عليهم بالكفر.

٣- وأمّا كفر الإعراض: فأن يعرض بسمعه وقلبه، ولا يُصغي إلا ما جاء به البتة، كما قال أحدُ بني عبد يا ليل للنبي صلى الله عليه وسلّم: والله لا أقول لك كلمةً إن كنتَ صادقاً، فأنتَ أجل في عيني من أردّ عليك، وإن كنتَ كاذباً، فأنتَ أحقر من أكلمكَ.

٤- وأمّا كفر الشكّ: فأن لا يَجزم بصدقه ولا يكذبه، بل يشكّ في أمره، وهذا لا يستمرّ شكّه، إلا إذا ألزم نفسه الإعراض عن النظر في آيات صدقه جملةً، فلا يسمعها، ولا يلتفتُ إليها، فأما مع التفاته إليها ونظره فيها، فإنه لا يبقى معه شكٌّ، لأنّها مستلزمة المصدق، ولا سيّما بمجموعها، فإن دلالتها على الصدق كدلالة الشمس على النار.

٥- وأما كفر النفاق: فإن يظهر بلسانه الإيمان، وينطق قلبه على التكذيب، فهذا هو النفاق الأكبر. (حاشية تلخيص)

(أدلّة أهل السنّة على أن الكبيرة لا تُخرِجُ العبدَ من الإيمان)

لنا وجوه (دلائل): **الأول**: ما سيجيء من أن حقيقة الإيمان هو التصديق القلبي، فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به (أي بالتصديق القلبي) إلا بما ينافيه (وهو التكذيب)، ومجرد الإقدام على الكبيرة لغلبة شهوة أو حمية أو أنفة (بمعنى الحمية) أو كسل خصوصاً إذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه (أي لا ينافي الصديق القلبي)، نعم إذا كان (الإقدام على الكبيرة) بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفراً لكونه (الاستحلال والاستخفاف) علامة للتكذيب، ولا نزاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع أمارة (علامة) للتكذيب وعلم كونه كذلك (أي أمارة للتكذيب) بالأدلة الشرعية كسجود للصنم وإلقاء المصحف في القاذورات (أي النجاسات) والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما يثبت بالأدلة أنه كفر.

وبهذا (أي بأن الشارع جعلها علامات الكفر) ينحل (أي يندفع) ما قيل: إن الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق والإقرار ينبغي أن لا يصير المقر المصدق كافراً بشيء من أفعال الكفر وألفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك.

الثاني (أي الدليل الثاني): الآيات والأحاديث الناطقة بإطلاق المؤمن على العاصي، كقوله تعالى: ﴿ **يا أيها الذين**

آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى ﴾[60]، وقوله تعالى: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً** ﴾[61]، وقوله تعالى: ﴿ **وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا** ﴾[62] الآية، وهي (أي الآيات الواردة في هذا الباب الدالّة على إطلاق المؤمن على العاصي) كثيرة.

الثالث (أي الدليل الثالث): إجماع الأمة من عصر النبي عليه السلام إلى يومنا هذا بالصلاة (أي إجماع على صلوة الجنازة) على من مات من أهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على أن ذلك (الصلوة والدعاء والاستغفار) لا يجوز لغير المؤمن.

(الدليل الأوّل للمعتزلة على أنّ صاحب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر)

واحتجت المعتزلة بوجهين:

الأول (أي الدليل الأوّل): أن الأمة بعد اتفاقهم على أن مرتكب الكبيرة فاسق (أي خارج عن الطاعة) اختلفوا في أنه مؤمن وهو مذهب أهل السنة والجماعة أو كافر وهو قول الخوراج أو منافق وهو قول الحسن البصري، فأخذنا المتفق عليه (أي فاسق) وتركنا المختلف فيه، **وقلنا**: هو (أي صاحب الكبيرة) فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق.

(الجواب للدليل الأوّل للمعتزلة)

والجواب (من أهل السنّة):

أن هذا (أي مذهب المعتزلة) إحداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين (أي ليس هذا أخذاً بالمتفق عليه بل هو خرق للإجماع)، فيكون باطلاً.

(الدليل الثاني للمعتزلة)

والثاني (أي الدليل الثاني): أنه (أي صاحب الكبيرة) ليس بمؤمن لقوله تعالى: ﴿ **أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً** ﴾[63] جعل المؤمن مقابلاً للفاسق (والمقابلة تَدُلُّ على المغايرة)، وقوله عليه السلام: ''**لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن**''[64]، وقوله عليه الصلاة والسلام: ''**لا إيمان لمن لا أمانة له**''[65]، ولا كافر (أي ليس صاحب الكبيرة بكافرٍ) لما تواتر من أن الأمة كانوا لا يقتلونه (أي صاحب الكبيرة) ولا يجرون عليه أحكام المرتدين (كالقتل) ويدفنونه (أي صاحب الكبيرة) في مقابر المسلمين.

(الجواب للدليل الثاني للمعتزلة)

والجواب(من أهل السنّة):

أن المراد بالفاسق في الآية هو الكافر، فإن الكفر من أعظم الفسوق، والحديث وارد على سبيل التغليظ (أي التهديد وتشديد الزجر) والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات والأحاديث الدالة على أن الفاسق مؤمن، حتى قال عليه السلام

---

[60] البقرة: الآية (١٧٨).
[61] التحريم: الآية (٨)
[62] الحجرات: الآية (٩).
[63] السجدة: الآية (١٨).
[64] **قال السيوطي:** حديث : ((لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن)) أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
[65] **قال السيوطي:** حديث : ((لا إيمان لمن لا أمانة له)) أخرجه الطبراني في الكبير من حديث عبادة بن الصامت وأخرجه في الأوسط من حديث ابن عمر وأخرجه أحمد وأبو يعلى من حديث أنس وسنده حسن.

لأبي ذر لما بالغ في السؤال (عن دخول الفاسق فى الجنّة): ''وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر''[66].

فائدة مهمّة	قال أبو ذر أتيتُ النبيَّ صلى الله عليه وسلّم وعليه ثوب أبيض، وهو نائم ثم اتيتُه وقد استيقَظَ فقال ما من عبدٍ قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنّة، قلتُ وإن زنى وإن سرق، قال وإن زنى وإن سرق، قُلتُ وإن زنى وإن سرق، قال وإن زنى وإن سرق، قلتُ وإن زنى وإن سرق، قال وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر. وكان أبو ذر إذا حَدَّثَ بهذا قال وإن رغم أنف أبي ذر. (متفق عليه)

(دليل الخوارج على ان مرتكب المعصية كافر)

واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في أن الفاسق كافر، كقوله تعالى: ﴿ **ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون** ﴾[67]، وقوله تعالى: ﴿ **ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون** ﴾[68]، وكقوله عليه السلام: ''**من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر**''[69] وفي أن العذاب مختص بالكافر، كقوله تعالى: ﴿ **أن العذاب على من كذب وتولى** ﴾[70]، وقولــه تعالى: ﴿ **لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى** ﴾[71] وقولــه تعالى: ﴿ **إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين** ﴾[72] إلى غير ذلك (كقوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ ﴾ [السجدة: ٢٠]).

(الجواب لدليل الخوارج)

والجواب (من أهل السنّة): أنها (هذه النصوص كلّها) متروكة الظاهر للنصوص الناطقة على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر والإجماع المنعقد على ذلك (أي على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر) على ما مر.

سوال مقدّر	كيف يتحقّق إجماع الأُمّة مع مخالفة الخوارج وهم من الأُمّة؟

جواب والخوارج خوارج (خارجون) عما انعقد عليه الإجماع، فلا اعتداد بهم (أي خوارج لخروجهم عن الجماعة وسلوكهم طريق البدعة ليسوا من أهل الإجماع فلا اعتداد بخلافهم).

((**والله لا يغفر أن يشرك به**)) بإجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في أنه (أي المغفرة للمشرك) هل يجوز (يُمكن) عقلاً أم لا ؟

فذهب بعضهم (أي أهل السنّة) إلى أنه يجوز عقلاً وإنما عُلِمَ عدمه (أي عدم المغفرة للمشرك) بدليل السمع (أي النصوص الصريحة على خلود الكفار بالنّار)، وبعضهم (وهم المعتزلة) إلى أنه (المغفرة للمشرك) يمتنع عقلاً لأن قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر نهاية في الجناية (فى العصيان) لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة أصلاً، فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة (أي العذاب).

وأيضاً الكافر يعتقده (الكفر والشرك) حقاً ولا يطلب له (للكفر) عفو (من الله تعالى) أو مغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة.

وأيضاً هو (الكفر والشرك) اعتقاد الأبد (لأنّ الكافر يريد الدوام عليه لو عاش ابداً) فيوجب جزاء الأبد، هذا بخلاف سائر الذنوب (فإنّ المؤمن العاصى لا يريد المداومة على العصيان بل يَطلب أن يُوَفَّق للتوبة).

---

[66] **قال السيوطي:** حديث: أنه قال لأبي ذر لما سأله وإن زنا وإن سرق على رغم أنف أبي ذر . أخرجه الشيخان من حديثه.

[67] المائدة: الآية (٤٤).

[68] النور: الآية (٥٥).

[69] **قال السيوطي:** حديث: ((من ترك الصلاة متعمّداً فقد كفر)) أخرجه بهذا اللفظ الطبراني فى الأوسط من حديث أنس بسند حسن .

[70] طه: الآية (٤٨).

[71] الليل: الآية (١٥) و (١٦).

[72] النحل: الآية (٢٧).

((**ويغفر ما دون ذلك** (أي ما سوى الشرك) **لمن يشاء من الصغائر والكبائر**)) مع التوبة أو بدونها، خلافاً للمعتزلة (فإنّهم زعموا أنّه لا يغفر الكبيرة بلا توبة)، وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته (أي فى ذكر هذه المسئلة بهذه العبارة المقتبسة من الآية الشريفة وهى قوله تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨]، إشارة إلى أن هذا الحكم ثابت بالقرآن)، والآيات والأحاديث في هذا المعنى (أي مغفرة غير الشرك ولو كبيرة غير التائب) كثيرة.

(مذهب المعتزلة)

والمعتزلة يخصونها (أي الآيات والأحاديث) بالصغائر (لمن اجتنب الكبائر) وبالكبائر المقرونة بالتوبة.

(دليل المعتزلة)

وتمسكوا **بوجهين**: **الأول** (أي الدليل الأوّل): الآيات (كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]) والأحاديث (كقوله عليه الصلوة والسلام ''ثلاثة قد حرّم اللهُ عليهم الجنّةَ مدمن الخمر والعاق والديوث'' (رواه احمد)) الواردة في وعيد العصاة.

(الجواب الأوّل لدليل المعتزلة)

والجواب: أنها (الآيات والأحاديث) على تقدير عمومها إنما تدل على الوقوع دون الوجوب، وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد (أي لو سَلَّمْنَا عمومَ نصوص الوعيد فنقول هى من العام الذى خُصَّ منه البعضُ وقرينة التخصيص نصوص العفو).

(الجواب الثانى)

وزعم بعضهم (أي بعض أهل السنّة) أن الخلف في الوعيد كرم، فيجوز (الخلفُ فى الوعيد) من الله تعالى.

(تضعيف للجواب الثانى)

والمحققون على خلافه (فيقولون الخلف على الله تعالى غير جائز لا فى الوعيد ولا فى الوعد)، كيف و(الحال) هو (أي الخلف فى الوعيد) تبديل للقول، وقد قال الله تعالى: ﴿ **ما يبدّل القول لدي** ﴾.[٧٣]

(الدليل الثانى للمعتزلة)

الثاني (أي الدليل الثانى): أن المذنب إذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك (أي العلم بعدم العقاب) تقريراً (أي إثباتاً) له (أي للمُذنِب) على الذنب وإغراء (حثّاً وتشجيعاً) للغير عليه (أي لغير المذنب على الذنب)، وهذا ينافي حكمة إرسال الرسل (لأن الحكمة فى إرسالهم الدعوة إلى الطاعة والزجر عن المعاصى).

(الجواب للدليل الثانى للمعتزلة)

والجواب: أن مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلاً عن العلم (أي اليقين)، كيف (أي كيف يوجب الظنَ والعلمَ بعدم العقاب) و(الحال) العمومات (أي النصوص العامة) الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد (أي التخويف) ترجح (أي النصوص القاطعة تُرَجِّحُ) جانب الوقوع (أي وقوع العقاب) بالنسبة إلى كل واحد (من العصاة)، وكفى به (تَرَجُّحُ الوقوعِ) زاجراً (انتهى الجواب).

((**ويجوز العقاب على الصغيرة**)) سواء اجتنبت مرتكبها الكبيرة أم لا لدخولها (الصغيرة) تحت قوله تعالى: ﴿ **ويغفر**

---

[٧٣] ق: الآية (٢٩).

ما دون ذلك لمن يشاء ﴾[٧٤]، ولقوله تعالى: ﴿ **لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ﴾**[٧٥] والإحصاء إنما يكون للسؤال والمجازاة إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث.

(مذهب المعتزلة)

وذهب بعض المعتزلة إلى أنه (أي مرتكب الصغيرة) إذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى أنه يمتنع عقلاً بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع لقيام الأدلة السمعية على أنه لا يقع، لقوله تعالى: ﴿ **إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم** (أي صغائركم)﴾[٧٦].

(الرد على مذهب المعتزلة)

وأجيب: بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر، لأنه الكامل (فى الكبيرة)، وجمع الاسم (أي ''الكبائر'' فى الآية الكريمة) بالنظر إلى أنواع الكفر (ككفر المجوس وكفر اليهود وكفر النصارى فيكون كبائر من هذه الحيثية)، وإن كان الكل ملة واحدة في الحكم، أو (بالنظر) إلى أفراده القائمة بأفراد المخاطبين (ككفر أبي جهل وكفر أمية وكفر أبي لهب مثلاً) على ما تمهد (أي ثبت) من قاعدة أن مقابلة الجمع (''تجتنبوا'') بالجمع (''كبائر'') تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد،كقولنا: ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم (فإن معناه أن كل واحد منهم ركب دابّته ولبس ثوبه فمعنى الآية أن يجتنب كلُ واحد منكم كفرَه نكفّر سيئتَه).

((و(يجوز) **العفو عن الكبيرة**)) هذا مذكور فيما سبق (أي فى قوله ''ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر'') إلا أنه (المصنّف) أعاده ليعلم أن ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة، وليتعلق به (أي والعفو عن الكبيرة) قولُه: ((**إذا لم تكن عن استحلال، والاستحلال كفر**)) لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق، وبهذا (أي بالاستحلال) تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار (وكقوله تعالى ﴿ ومن يقتل مؤمنا متعمّداً فجزاءه جهنّم خالداً فيها ﴾ [النساء:٩٢]) أو على سلب اسم الإيمان عنهم (كقوله عليه الصلوة والسلام ''لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن'').

[٧٤] النساء: الآية (٤٨) ، (١١٦).
[٧٥] الكهف: الآية (٤٩).
[٧٦] النساء: الآية (٣١).

[البحث في الشفاعة]

((والشفاعة ثابتة للرسل (والأنبياء) **والأخيار** (وهم الملآئكة والصلحاء والشهداء) **في حق أهل الكبائر بالمستفيض من الأخبار))** (أي بالمشهور من الأحاديث)، خلافاً للمعتزلة (فإنّهم قالوا لا شفاعة لتخليص المجرم بل الشفاعة لزيادة ثواب المحسِن فقط).

وهذا (أي الخلاف بيننا وبينهم) مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة، فبالشفاعة (فالعفو بالشفاعة) أولى.

وعندهم (أي المعتزلة) لما لم يجز (المغفرة بدون الشفاعة) لم يجز (مع الشفاعة).

(دلائل أهل السنّة والجماعة على ثبوت الشفاعة لتخليص المجرم)

- لنا قوله تعالى: ﴿ **واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات** (والاستغفار لذنوبهم هو الشفاعة لهم)﴾ [٧٧]
- وقوله تعالى: ﴿ **فما تنفعهم** (أي الكفار) **شفاعة الشافعين** ﴾[٧٨] فإن أسلوب هذا الكلام (أي طريقه) يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة (أي مجملاً)، وإلا لَمَا (نافية) كان لنفي نفعها (الشفاعة) عن الكافرين عند القصد (أي قصد الله تعالى) إلى تقبيح حالهم (الكفار) وتحقيق يأسهم (أي قطع رجائهم) معنى (اسم كان)، لأن مثل هذا المقام (أي مقام التقبيح) يقتضي أن يوسموا (أي أن يُعَيَّنُوا ويُبَيَّنُوا) بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم (فوجب أن يكون عدم النفع خاصا بهم)، وليس المراد أن تعليق الحكم (وهو عدم النفع) بالكافر يدل على نفيه (أي نفى الحكم) عما عداه (الكافر) حتى يرد عليه أنه إنما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة (لا على المعتزلة. هذا إشارة إلى دفع مَن قال المفهوم المخالف عند المعتزلة غير معتبر فكيف يستدلّ به بل هو معتبر عند الأشاعرة فقال ليس الاستدلال باعتبار المفهوم المخالف أعني نفع الشفاعة للمسلمين بل باعتبار أسلوب الكلام).
- وقوله عليه السلام: ''**<u>شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي</u>**''[٧٩] وهو مشهور، بل الأحاديث الدالة على الشفاعة متواترة المعنى.

(دلائل المعتزلة على نفي الشفاعة لتخليص المجرم)

- واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى: ﴿ **واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة** ﴾[٨٠]
- وقوله تعالى: ﴿ **ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع** (أي يُقبل شفاعة لهم) ﴾[٨١].

(الجواب لدلائل المعتزلة)

<u>والجواب</u>: بعد تسليم دلالتها (أي دلالة هذه الآيات) على العموم في الأشخاص والأزمان والأحوال أنه يجب تخصيصها (الآيات) بالكفار جمعاً (تطبيقاً) بين الأدلة.

ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتاً بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والإجماع (أي لم تستطع المعتزلة إنكار العفو والشفاعة

---

٧٧ محمّد: الآية (١٩).

٧٨ المدثّر: الآية (٤٨).

٧٩ **قال السيوطي**: حديث: ((شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى)) أخرجه أبو داوود والترمذي والبيهقي فى البعث وصحّحه من حديث أنس والحاكم وصحّحه من حديث جابر . والطبراني من حديث ابن عباس وابن عمر ، والبيهقي فى البعث من حديث كعب بن عمرة ومن مرسل طاوس وقال : إنه مرسل حسن يشهد لكون هذه اللفظة شائعة فيما بين التابعين ولذا قال المصنّف (التفتازاني) إنه مشهور.

٨٠ البقرة: الآية (٤٨).

٨١ غافر: الآية (١٨).

من أصلها، أنكروهما في البعض، وأثبتوهما في البعض) قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقاً (أي بعد التوبة وقبلها)، وعن الكبائر بعد التوبة (وأنكروا عفوها بلا توبة) وبالشفاعة لزيادة الثواب (ورفع الدرجة)، وكلاهما (أي العفو عن الصغائر والشفاعة لزيادة الثواب) فاسد.

(وجه الفساد)

أما الأول (أي العفو عن الصغائر) فلأن التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم (المعتزلة)، فلا معنى للعفو (لأنّ العفو هو التجاوز عن مستحق العذاب).

وأما الثاني (أي الشفاعة لزيادة الثواب) فلأن النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية (فحملها على زيادة الثواب يخالف النصوص).

فائدة مهمّة

اعلم أنّ الشفاعة في اللغة: المعونة، وفي الاصطلاح: رفع العقوبة وطلب التجاوز عن الذنب وسمّيت الشفاعة شفاعةً لأنّ الحاجة كان وتراً فيصير مشفّعا بالشفيع. (شرح أوراد).قال الشيخ مولانا محمّد طيّب رحمه الله في شرحه للعقيدة الطحاوية: ((الشفاعة أنواع كما تدلّ عليه الأحاديث الواردة فيها– الشفاعة الكبرى وهي لجميع الخلائق للحساب، والشفاعة لأهل الكبائر، والشفاعة لعصاة المؤمنين بعد دخولهم في النار، والشفاعة لارتقاء مدارجهم بعد النجاة وغير ذلك. وكذا الشافعون عدّة أنواع: الأنبياء، والملآئكة، والعلماء، والشهداء، والصلحاء، والحفاّظ، وغيرهم من المؤمنين كما ورد في الأحاديث متّصلاً)).

وقد ذكر ابن أبي العزّ الحنفي أنواع الشفاعة في شرح العقيدة الطحاوية فقال: الشَّفَاعَةُ أَنْوَاعٌ: مِنْهَا مَا هُوَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ بَيْنَ الْأُمَّةِ، وَمِنْهَا مَا خَالَفَ فِيهِ الْمُعْتَزِلَةُ وَنَحْوُهُمْ مِنْ أَهْلِ الْبِدَعِ.

النَّوْعُ الْأَوَّلُ: الشَّفَاعَةُ الْأُولَى، وَهِيَ الْعُظْمَى، الْخَاصَّةُ بِنَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ بَيْنِ سَائِرِ إِخْوَانِهِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ، صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ. فِي ((الصَّحِيحَيْنِ)) وَغَيْرِهِمَا عَنْ جَمَاعَةٍ مِنَ الصَّحَابَةِ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ، أَحَادِيثُ الشَّفَاعَةِ.

النَّوْعُ الثَّانِي وَالثَّالِثُ مِنَ الشَّفَاعَةِ: شَفَاعَتُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَقْوَامٍ قَدْ تَسَاوَتْ حَسَنَاتُهُمْ وَسَيِّئَاتُهُمْ، فَيَشْفَعُ فِيهِمْ لِيَدْخُلُوا الْجَنَّةَ، وَفِي أَقْوَامٍ آخَرِينَ قَدْ أُمِرَ بِهِمْ إِلَى النَّارِ أَنْ لا يَدْخُلُونَهَا.

النَّوْعُ الرَّابِعُ: شَفَاعَتُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي رَفْعِ دَرَجَاتِ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ فِيهَا فَوْقَ مَا كَانَ يَقْتَضِيهِ ثَوَابُ أَعْمَالِهِمْ. وَقَدْ وَافَقَتِ الْمُعْتَزِلَةُ هَذِهِ الشَّفَاعَةَ خَاصَّةً، وَخَالَفُوا فِيمَا عَدَاهَا مِنَ الْمَقَامَاتِ، مَعَ تَوَاتُرِ الْأَحَادِيثِ فِيهَا.

النَّوْعُ الْخَامِسُ: الشَّفَاعَةُ فِي أَقْوَامٍ أَنْ يَدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِغَيْرِ حِسَابٍ، وَيَحْسُنُ أَنْ يُسْتَشْهَدَ لِهَذَا النَّوْعِ بِحَدِيثِ عُكَاشَةَ بْنِ مِحْصَنٍ، حِينَ دَعَا لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَجْعَلَهُ مِنَ السَّبْعِينَ أَلْفًا الَّذِينَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ حِسَابٍ، وَالْحَدِيثُ مُخَرَّجٌ فِي ((الصَّحِيحَيْنِ)).

النَّوْعُ السَّادِسُ: الشَّفَاعَةُ فِي تَخْفِيفِ الْعَذَابِ عَمَّنْ يَسْتَحِقُّهُ، كَشَفَاعَتِهِ فِي عَمِّهِ أَبِي طَالِبٍ أَنْ يُخَفَّفَ عَنْهُ عَذَابُهُ. ثُمَّ قَالَ الْقُرْطُبِيُّ فِي التَّذْكِرَةِ بَعْدَ ذِكْرِ هَذَا النَّوْعِ: فَإِنْ قِيلَ: فَقَدْ قَالَ تَعَالَى: ﴿ فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ ﴾(١). قِيلَ لَهُ: لا تَنْفَعُهُ فِي الْخُرُوجِ مِنَ النَّارِ، كَمَا تَنْفَعُ عُصَاةَ الْمُوَحِّدِينَ، الَّذِينَ يَخْرُجُونَ مِنْهَا وَيَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ.

النَّوْعُ السَّابِعُ: شَفَاعَتُهُ أَنْ يُؤْذَنَ لِجَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ فِي دُخُولِ الْجَنَّةِ، كَمَا تَقَدَّمَ. وَفِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أَنَا أَوَّلُ شَفِيعٍ فِي الْجَنَّةِ».

النَّوْعُ الثَّامِنُ: شَفَاعَتُهُ فِي أَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِهِ، مِمَّنْ دَخَلَ النَّارَ، فَيَخْرُجُونَ مِنْهَا، وَقَدْ تَوَاتَرَتْ بِهَذَا النَّوْعِ الْأَحَادِيثُ. وَقَدْ خَفِيَ عِلْمُ ذَلِكَ عَلَى الْخَوَارِجِ وَالْمُعْتَزِلَةِ، فَخَالَفُوا فِي ذَلِكَ، جَهْلًا مِنْهُمْ بِصِحَّةِ الْأَحَادِيثِ، وَعِنَادًا مِمَّنْ عَلِمَ ذَلِكَ وَاسْتَمَرَّ عَلَى بِدْعَتِهِ. وَهَذِهِ الشَّفَاعَةُ تُشَارِكُهُ فِيهَا الْمَلَائِكَةُ وَالنَّبِيُّونَ وَالْمُؤْمِنُونَ أَيْضًا. وَهَذِهِ الشَّفَاعَةُ تَتَكَرَّرُ مِنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ. وَمِنْ أَحَادِيثِ هَذَا النَّوْعِ، حَدِيثُ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي». رَوَاهُ الْإِمَامُ أَحْمَدُ رَحِمَهُ اللَّهُ. (ملخّص من شرح العقيدة الطحاوية للعلّامة ابن العزّ الحنفي)

(١) سورة الْمُدَّثِّر آية ٤٨.

((**وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار**)) وإن ماتوا من غير توبة:

(الدلائل النقليّة على أن صاحب الكبيرة من المؤمنين لا يُخَلَّد في النار)

- لقوله تعالى: ﴿ **فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره** ﴾[٨٢] ونفس الإيمان (مع القطع عن سائر الأعمال الصالحة) عمل خير لا أن يرى جزاءه قبل دخول النار ثم يدخل النار فيخلد، لأنه باطل بالإجماع، فتعين الخروج من النار (ثم الخلود فى الجنّة).
- ولقوله تعالى: ﴿ **وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار** ﴾[٨٣].
- ولقوله تعالى: ﴿ **إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلاً** ﴾[٨٤] إلى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن من أهل الجنة مع ما سبق من الأدلة القاطعة على أن العبد لا يخرج بالمعصية عن الإيمان.

(الدليل الإلزامى)

وأيضاً الخلود في النار من أعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذي هو (الكفر) أعظم الجنايات فلو جوزي به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية، فلا يكون (هذا الجزاء) عدلاً.

(مذهب المعتزلة)

وذهبت المعتزلة إلى أن من أدخل النار فهو خالد فيها لأنه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة إذ المعصوم (أي من لم يصدر عنه ذنب) والتائب وصاحب الصغيرة إذا اجتنب الكبائر ليسوا من أهل النار على ما سبق من أصولهم (وقواعدهم)، والكافر مخلد بالإجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة، لوجهين (دَلِيلَيْنِ).

(الدليل الأوّل للمعتزلة على أن صاحب الكبيرة مات بلا توبة خالد فى النّار)

أحدهما (أي الدليل الأول): أنه (أي صاحب الكبيرة) يستحق العذاب وهو (أي العذاب) مضرة خالصة دائمة فينافي (أي استحقاقُ العذاب) استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة.

(الجواب للدليل الأوّل للمعتزلة)

والجواب: منع قيد الدوام (فى العقاب والثواب)، بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه (أي المعنى الذى قصده المعتزلة) وهو (أي المعنى) الاستيجاب (أي وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى)، وإنما الثواب فضل منه والعذاب عدل (ولا يجب شيئ منهما عليه)، فإن شاء عفا (أي عن صاحب الكبيرة إما بمحض فضله وإما بشفاعة) وإن شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة.

(الدليل الثانى للمعتزلة)

الثاني (أي الدليل الثانى): النصوص الدالة على الخلود، كقوله تعالى: ﴿ **ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً** ﴾[٨٥] وقوله تعالى: ﴿ **ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده ندخله ناراً خالداً فيها** ﴾[٨٦] وقوله تعالى: ﴿ **من كسب**

---

[٨٢] الزلزلة: الآية (٧).
[٨٣] التوبة: الآية (٧٢).
[٨٤] الكهف: الآية (١٠٧).
[٨٥] النساء: الآية (٩٣).
[٨٦] النساء: الآية (١٤).

سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴾[87].

(الجواب للدليل الثاني للمعتزلة)

والجواب: أن (فى الآية الاولى) قاتل المؤمن لكونه مؤمناً (أي من يقتل مؤمنا لكونه مؤمنا) لا يكون إلا الكافر، وكذا (فى الآية الثانية) من تعدى جميع الحدود (ولا شكّ فى أنّه كافر لأنّ المراد بالحدود جميع الحدود وأعظم الحدود الإيمان بالله ورسوله) وكذا (فى الآية الثالثة) من أحاطت به خطيئته وشملته من كل جانب (أي معنى الإحاطة أن يعمّ الخطيئة ظاهره وباطنه فحينئذٍ لا يبقى فى قلبه تصديق وفى لسانه إقرار وهذا لا يكون إلا فى كافر)، ولو سُلِّمَ (أن الآيات الثلاثة فى حق الفاسقين لا الكافرين) فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم: سجن مخلد، ولو سُلِّمَ (أنّ الخلود لا يستعمل إلا فى الدوام) فمعارض (أي ما ذكرتم من الآيات معارض) بالنصوص الدالة على عدم الخلود (كقوله تعالى:﴿ وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنّات ﴾ [التوبة: ٧٢]) كما مر.

---

[87] البقرة: الآية (٨١).

[البحث في الإيمان]

(تعريف الإيمان في اللغة)

((والإيمان)) في اللغة التصديق، أي إذعان (اي اعتقاد) حكم المخبر وقبوله (أي قبولُ حكمِ المخبر) وجعله (أي جَعْلُ حكمِ المخبرِ) صادقاً، إفعال (أي لفظ الإيمان من باب الإفعال) من الأمن (أي مأخوذ من الأمن)، كأنَّ حقيقة ''آمن به'' (أي معناه الحقيقي) آمنه من التكذيب، والمخالفة (أي جعله آمنا عن التكذيب والمخالفة) يتعدى (لفظُ الإيمان) باللام كما في قوله تعالى حكاية عن إخوة يوسف عليه السلام (لأبيهم): ﴿ **وما أنت بمؤمن لنا** ﴾[88] أي مصدق، وبالباء كما في قوله عليه السلام: ''**الإيمان أن تؤمن بالله**...''[89] الحديث (إلى آخره) أي تصدق.

(حقيقة التصديق هو التسليم)

وليست حقيقة التصديق أن تقع في القلب نسبةُ الصدق إلى الخبر أو المخبر من غير إذعان وقبول، بل هو (أي التصقيق) إذعان وقبول لذلك (الصدق) بحيث يقع عليه (أي على التصديق) اسم التسليم على ما صرح به الإمام الغزالي.

وبالجملة (خلاصة الكلام أن التصديق) هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن (وهو التسليم بلا استكبار وعناد وإنكار)، وهو (أي المعنى الذى يعبر عنه بگرويدن) معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال في أوائل علم الميزان (المنطق): العلم إما تصور وإما تصديق، صرح بذلك (أي بأن ما يعبّر عنه بگرويدن هو التصديق المنطقى المقابل للتصوّر) رئيسهم (أي رئيس المنطقيين) ابن سينا، وإن حصل هذا المعنى (أي التصديق) لبعض الكفار كان إطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه شيئاً من أمارات (علامات) التكذيب والإنكار، كما إذا فرضنا أن أحداً صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسلمه وأقر به وعمل (أي صار جامعاً لأركان الإيمان)، ومع ذلك شد الزُّنَّار (هو خيط يجعله الكفار فى أعناقهم علامة لهم) بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافراً (أي نحكم بكفره) لما أن النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والإنكار.

وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق إلى حل كثير من الإشكالات الموردة في مسألة الإيمان.

(تعريف الإيمان في الشرع)

وإذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم أن الإيمان في الشرع:

((**هو** (أي الإيمان) **التصديق بما جاء** (الرسول صلى الله عليه وسلّم) **به من عند الله تعالى**)) أي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه (أي مجيئ النبى) به (أي بما علم بالضرورة) من عند الله تعالى إجمالاً (مفعول مطلق للتصديق من غير لفظه) فإنه (أي التصديق الإجمالى) كافٍ في الخروج عن عهدة الإيمان، ولا تنحط درجته عن الإيمان التفصيلي، فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمناً إلا بحسب اللغة دون الشرع، لإخلاله بالتوحيد، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ **وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون** ﴾[90].

---

[88] يوسف: الآية (١٧).

[89] **قال السيوطي**: حديث : ((الإيمان أن تؤمن بالله وملآئكته...)) الحديث أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة .

[90] يوسف: الآية (١٠٦).

((والإقرار به (أي بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلّم)) أي باللسان (يعني يكون الإقرار باللسان)، إلا أن (أي التصديق والإقرار ركنان للإيمان ولكنّ) التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلاً، والإقرار قد يحتمله (أي السقوط) كما في حالة الإكراه (فإن المؤمن إذا إكرهه الكفار على الكفر وأوْعَدُوْه بالقتل أو قطع العضو جاز أن يتلفّظ بكلمة الكفر).

(اعتراض على قوله ''إن التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلاً'')

اعتراض فإن قيل: لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة.

جواب قلنا: التصديق باق في القلب، والذهول (أي الغفلة) إنما هو عن حصوله، ولو سُلِّمَ (أن التصديق لا يبقى فى النائم والغافل) فالشارع جعل المحقق (الموجود) الذي لم يطرأ (لم يعرض) عليه ما يضاده في حكم الباقي، حتى كان المؤمن اسماً لمن آمن (أي صدّق) في الحال أو في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب.

هذا الذي ذكره من (بيانية) أن الإيمان هو التصديق والإقرار (ركنان) مذهب بعض العلماء وهو اختيار الإمام شمس الأئمة وفخر الإسلام رحمهما الله.

(مذهب الجمهور فى الإيمان)

وذهب جمهور المحققين إلى أنه (أي إيمان) التصديق بالقلب، وإنما الإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا (من حرمة الدم والمال وصلوة الجنازة عليه ودفنه فى مقابر المسلمين)، لما أن التصديق بالقلب أمر باطن لا بد له من علامة، فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وإن لم يكن مؤمناً في أحكام الدنيا، ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس (أي مؤمن عند الخلق كافر عند الله تعالى)، وهذا (أي كون الإيمان هو التصديق فقط والإقرار شرط لإجراء الأحكام فى الدنيا) هو اختيار الشيخ أبي منصور (الماتريدى إمام المتكلّمين من الحنفية) رحمه الله.

(دلائل مذهب الجمهور)

والنصوص معاضدة (أي مُقَوِّيَةٌ) لذلك (أي مذهب الجمهور):

- قال الله تعالى: ﴿ **أولئك كتب في قلوبهم الإيمان** ﴾[91]
- وقال الله تعالى: ﴿(من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أُكره) **وقلبه مطمئن بالإيمان** ﴾[92]
- وقال تعالى: ﴿(قالت الأعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) **ولما يدخل الإيمان في قلوبكم** ﴾[93]
- وقال عليه السلام: ''**اللهم ثبت قلبي على دينك وطاعتك**''[94]
- وقال عليه السلام لأسامة حين قتل من قال لا إله إلا الله: ''**هلا شققت عن قلبه**''[95].

---

91 المجادلة: الآية (٢٢).

92 النمل: الآية (١٠٦)

93 الحجرات: الآية (١٤).

94 **قال السيوطي:** حديث : ((اللّهمّ ثَبِّتْ قلبي على دينك)) أخرجه أحمد بسند حسن من حديث أم سلمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلّم كان يكثر فى دعائه أن يقول : اللّهمّ مقلّب القلوب ثبّت قلبي على دينك .

95 **قال السيوطي:** حديث : ((أنه قال لأسامة حين قتل من قال لا إله إلا الله هلا شققت على قلبه)) أخرجه الشيخان من حديث أسامة .

(اعتراض على مذهب الجمهور)

اعتراض فإن قُلْتَ: نعم الإيمان هو التصديق، لكن أهل اللغة لا يعرفون منه (أي من التصديق) إلا التصديق باللسان (لا التصديق بالقلب)، والنبي عليه السلام وأصحابه كانوا يقنعون (يكتفون) من المؤمنين بكلمة الشهادة ويحكمون بإيمانه من غير استفسار عما في قلبه (فثبت أن الإيمان فعل اللسان لا القلب).

جواب قُلْتُ: لا خفاء في أن المعتبر (عند أهل اللغة) في التصديق عمل القلب، حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى (وهذا بأن يكون مهملاً) أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي (كالرؤية مثلاً) لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف بأن المتلفظ بكلمة صَدَّقْتُ، مُصَدِّقٌ للنبي عليه السلام ومؤمن به، ولهذا (أي لِأَجلِ أن الإيمان فعل القلب لا الإقرار فقط) صح نفي الإيمان عن بعض المقرين باللسان، قال الله تعالى: ﴿ **ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين** ﴾[96]، وقال تعالى: ﴿ **قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا** ﴾[97].

وأما المقر باللسان وحده فلا نزاع في أنه يسمى مؤمناً لغة ويجري عليه أحكام الإيمان ظاهراً، وإنما النزاع في كونه مؤمناً فيما بينه وبين الله تعالى، والنبي عليه السلام ومن بعده (من السلف) كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق، فدل (حُكْمُهُمْ بكفر المنافق) على أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان.

وأيضاً الإجماع منعقد على إيمان من صدق بقلبه وقصد الإقرار باللسان ومنعه مانع من خرس ونحوه، فظهر أن ليس حقيقة الإيمان مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية.

(ردّ المصنّف على مذهب جمهور المحدثين والمتكلّمين والفقهاء)

ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء (سوى الحنفية) على أن الإيمان تصديق بالجنان (أي بالقلب) وإقرار باللسان وعمل بالأركان (أي بالأعضاء) أشار (المصنّف) إلى نفي ذلك بقوله:

((**فأما الأعمال**)) أي الطاعات ((**فهي تتزايد في نفسها والإيمان لا يزيد ولا ينقص** (الظاهر أن المصنّف استدلّ على خروج الأعمال عن الإيمان بأنّها تزيد وتنقص بخلاف الإيمان فإنّه لا يزيد ولا ينقص فثبتت المغايرة بين الإيمان والأعمال)))

تمهيد مهم	المقام الأوّل متضمّن بأربعة دلائل على أنّ الأعمال غير داخلة في حقيقة الإيمان.

فهٰهنا مقامان (أي دعويان):

الأول (أي المقام الأوّل):

(١) أن الأعمال غير داخلة في الإيمان (وهذا حق) لما مر من أن حقيقة الإيمان هو التصديق (فقط).

(٢) ولأنه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الأعمال على الإيمان، كقوله تعالى: ﴿ **إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات** ﴾[98] مع القطع بأن العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه.

(٣) وورد أيضاً جعل الإيمان شرط صحة الأعمال، كما في قوله تعالى: ﴿ **ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى**

---

٩٦ البقرة: الآية (٨).

٩٧ الحجرات: الآية (١٤).

٩٨ الكهف: الآية (٣٠) و (١٠٧)، هود: الآية (٢٣)، يونس: الآية (٩)، مريم: الآية (٩٦)، لقمان: الآية (٨)، فصّلت: الآية (٨)، البروج: الآية (١١)، البيّنة: الآية (٧).

وهو مؤمن ﴾[99] مع القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه.

(٤) وورد أيضاً إثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال، كما في قوله تعالى: ﴿ **وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا** ﴾[100] على ما مر، مع القطع بأنه لا يتحقق الشيء بدون ركنه (أي جزئه فلو كان العمل ركن الإيمان كان تاركه غير مؤمن).

ولا يخفى أن هذه الوجوه (الأربعة) إنما تقوم حجة على من يجعل الطاعات (أي أعمال) ركناً من حقيقة الإيمان، بحيث أن تاركها لا يكون مؤمناً كما هو رأي المعتزلة، لا على مذهب من ذهب على أنها (الطاعات والأعمال) ركن من الإيمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان كما هو مذهب الشافعي.

وقد سبق تمسكات المعتزلة بأجوبتها فيما سبق (أي فى شرح قول المصنّف والكبيرة لا تُخرِجُ العبدَ المؤمنَ من الإيمان).

فائدة مهمّة اعلم أن الاختلاف بين الفقهاء والإمام الأعظم فى كون الأعمال داخلة فى حقيقة الإيمان أم لا؟ هو **الاختلاف اللفظي**، لأن الفقهاء جعلوا العمل ركنا **للإيمان الكامل** حيث قالوا ''إن الإيمان تصديق بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان'' أي بالجوارح، فهذا التعريف هو للإيمان الكامل.

وأما إمامنا **أبو حنيفة رضى الله عنه** لم يُدخِل العمل بالأركان فى حقيقة الإيمان حيث قال ''إن الايمان تصديق بالجنان، وإقرار باللسان شرط لإجراء الأحكام الدنيوية'' فإن هذا التعريف هو **لنفس الإيمان** أعنى **التصديق** فإنّه يبقى بدون العمل.

ووجه اختلاف تعريف الإيمان بين الفقهاء أن فى زمن الإمام الأعظم كانت فتنة المعتزلة والخوارج على ذروتها وكانوا يقولون أن تارك العمل يخرج من الإيمان، ويصير كافرا عند الخوارج، وأما عند المعتزلة لم يدخل فى الكفر بل يبقى فى منزلة بين المنزلتين كما مرّ، فإمامنا عرّف الإيمان بدون العمل ردّاً عليهم ومُشِيراً إلى أن تارك العمل يبقى مؤمنا.

وفى زمن الإمام الشافعي والإمام أحمد بن حنبل وغيرهما من الفقهاء رحمهم الله تعالى كانت فتنة المرجئة على ذروتها التى لم تر الأعمال ضروريّا لدخول المؤمن فى الجنّة، وقالت إن نفس الإيمان كافٍ للنجاة لا نفع لطاعة ولا ضرر عن معصية، فالفقهاء جعلوا العمل ركناً فى تعريف الإيمان ردًّا عليهم ومشيراً إلى أن الأعمال ايضاً ضروريّة لنجاة المؤمن.

فخلاصة الكلام أنّ الاختلاف بين الفقهاء هو اختلاف لفظي لا غير، وكلّهم متّفقون على أن تارك العمل لا يخرج من الإيمان، وأيضاً لا بدّ من الأعمال للنجاة، وأن الطاعة تنفع والمعصية تضرّ. والله تعالى أعلم وعلمه أتمّ وأحكم.

المقام الثاني: أن حقيقة الإيمان لا تزيد (بزيادة الطاعات) ولا تنقص (بالمعاصى)، هذا عند الإمام أبى حنيفة وأصحابه، واختار إمام الحرمين وذهب جمهور الأشاعرة ومنهم الأشعرى والمحكى أيضا عن الشافعى وغيرهم أن الإيمان يزيد وينقص)، لما مر (فى بحث تعريف الإيمان) من أنه (أي الإيمان) التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم (اليقين) والإذعان (انعقاد)، وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان (لأن الزائد والناقص هو الظن لا اليقين)، حتى إن من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه أصلاً (لا يزيد بالطاعات ولا ينقص بالمعاصى).

سوال مقدّر نحن لا نسلّم أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص لأن الآيات الدالة على زيادة الإيمان كقوله تعالى ﴿ هو الذى أنزل السكينة فى قلوب المؤمنين ليزدادوا إيمانا ﴾ [الفتح: ٤]، وقوله تعالى ﴿ وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا ﴾ [الأنفال: ٢]، وقوله تعالى ﴿ ويزداد الذين آمنوا إيمانا ﴾ [المدثر: ٣١].

جواب والآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله من أنهم (أي الصحابة) كانوا آمنوا في الجملة (أي إيمانا إجمالاً) ثم يأتي (أي كان يأتى) فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص.

---

[99] النساء: الآية (١٢٤).

[100] الحجرات: الآية (٩).

وحاصله (أي حاصل الجواب) أنه (أي الإيمان) كان يزيد بزيادة ما يجب الإيمان به، وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام (لأنّ الدين قد كمل وتمّ والوحى قد ختم).

(رد الشارح على الجواب المذكور)

وفيه (الجواب) نظر، لأن الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم (فإنّ أحدنا لا يطلع على جميع الفرائض دفعة بل يطلع على بعضها فيؤمن به ثمّ على بعض آخر فيؤمن به)، والإيمان واجب إجمالاً فيما عُلم إجمالاً وتفصيلاً فيما عُلم تفصيلاً، ولا خفاء في أن التفصيلي أزيد (من الإجمالى) بل أكمل، وما ذكر (سابقاً فى تعريف الإيمان) من أن الإجمال لا ينحط عن درجته (أي درجة التفصيلى) فإنما هو في الاتصاف بأصل الإيمان (والمساواة فى أصل الإيمان لا يمنع التفاوت فى الكمال كما أن اتصاف رجلَين بالشجاعة لا يمنع كون أحدهما أشجع).

(الجواب الثانى عن سوال مقدر)

وقيل (فى الجواب): إن الثبات والدوام على الإيمان زيادة عليه في كل ساعة (أي فى كل آن)، وحاصله (حاصل الجواب الثانى) أنه (الإيمان) يزيد بزيادة الأزمان، لما أنه عرض لا يبقى إلا بتجدد الأمثال.

(ردّ الشارح على الجواب الثانى)

وفيه (أي فى الجواب الثانى) نظر، لأن حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما هو في سواد الجسم مثلاً (فإنّ بقائه إنّما هو بتجدّد الأمثال مع أنّه لا يشتدّ السواد ساعة فساعة).

(الجواب الثالث عن سوال مقدر)

وقيل (فى الجواب): المراد (فى الآيات) زيادة ثمرته (أي ثمرة الإيمان من رقة القلب وصفائه والقرب إلى الله تعالى) وإشراق نوره وضيائه في القلب، فإنه (أي ما ذكر من الثمرة والنور) يزيد بالأعمال وينقص بالمعاصي (انتهى الجواب الثالث).

ومن ذهب إلى أن الأعمال جزءٌ من الإيمان فقبوله (أي قبول الإيمان) الزيادة والنقصان ظاهر، ولهذا قيل (القائل هو الإمام الرازى): إن هذه المسألة (أي مسئلة زيادة الإيمان ونقصانه) فرع مسالة كون الطاعات جزءٌ من الإيمان.

(مذهب بعض المحققين فى حقيقة الإيمان)

وقال بعض المحققين (أُريد به القاضى عضد الدين): لا نسلم أن حقيقة التصديق (أي الإيمان) لا يقبل الزيادة والنقصان (كما زعم الجمهور)، بل تتفاوت قوة وضعفاً (لأنّ حقيقة التصديق من الكيفيات النفسانية، وهى تقبل الزيادة والنقصان: كالفرح والحزن والغضب، ولو لم يكن كذالك يقتضى أن يكون إيمان النبي صلى الله عليه وسلم وأفراد الأمة سواء، وإنه باطل بالإجماع)، للقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبي عليه السلام، ولهذا قال إبراهيم عليه السلام: ﴿ **ولكن ليطمئن قلبي** ﴾[١٠١].

(مذهب القدرية فى حقيقة الإيمان)

بقي ههنا (أي فى بحث حقيقة الإيمان) بحث آخر، وهو أن بعض القدرية (هم الذين يقولون أن الإنسان قادر على أفعاله، وهو خالقها، ولا يرَون الكفر والمعاصي بتقدير الله) ذهب إلى أن الإيمان هو المعرفة (أي معرفة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلّم).

---

[١٠١] البقرة: الآية (٢٦٠)

(ردّ العلماء على مذهب القدرية)

وأطبق (أي اتَّفَقَ) علماؤنا على فساده (أي فساد مذهبهم)، لأن أهل الكتاب (أي اليهود والنصارى) كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون أبناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق، ولأن من الكفار من كان يعرف الحق يقيناً وإنما كان ينكر عناداً واستكباراً، قال الله تعالى: ﴿ **وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم** ﴾[١٠٢].

(الفرق بين المعرفة والتصديق في كلام المشائخ)

فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الأحكام (الشرعية) واستيقانها وبين التصديق بها (أي بالأحكام) واعتقادها ليصح كون الثاني (أي التصديق والاعتقاد) إيماناً دون الأول (أي المعرفة والاستيقان).

والمذكور في كلام بعض المشايخ (لبيان الفرق) أن التصديق عبارة عن ربط القلب (أي تسكين النفس) على ما علم من إخبار المخبر وهو (أي التصديق بمعنى الربط) أمر كسبي (أي حاصل بالكسب) يثبت باختيار المصدق ولذا (أي لِأَجْلِ اختيار المصَدِّق) يثاب عليه ويجعل (الإيمانُ) رأس العبادات، بخلاف المعرفة فإنها ربما تحصل بلا كسب، كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر، وهذا (يوافق) ما ذكره بعض المحققين (يريد أن حاصل كلام بعض المشائخ وبعض المحققين واحد) من أن التصديق هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر حتى لو وقع ذلك (أي نسبة الصدق إليه) في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقاً وإن كان معرفة (انتهى بيان الفرق بين التصديق والمعرفة).

(اعتراض الشارح على الفرق المذكور)

وهذا (أي كون التصديق اختيارياً) مشكل (أي ليس بصحيح)، لأن التصديق من أقسام العلم، وهو (أي العلم) من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية، لأنا إذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا في أنها (النسبة) بالإثبات أو النفي ثم أقيم البرهان على ثبوتها (أي ثبوت النسبة) فالذي يحصل لنا هو الإذعان والقبول لتلك النسبة، وهو (أي الإذعان) معنى التصديق والحكم والإثبات والإيقاع (وإن الإذعان والقبول لتلك النسبة يكون بلا اختيار بعد ما أقيم البرهان فثبت بهذا أن التصديق ليس باختيار).

سوال مقدّر على اعتراض الشارح يلزم من كون التصديق كيفية نفسانية أن لا يقع التكليف على الإيمان لأنّ التكليف مبنى على الأفعال الاختيارية وإذا كان الإيمان أعني التصديق من كيفية نفسانية لا يقع التكليف عليه لأنّ كيفية نفسانية ليست من الأفعال الاختيارية.

جواب الشارح نعم تحصيل تلك الكيفية (أي التصديق) يكون بالاختيار في مباشرة الأسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك، وبهذا الاعتبار (أي مباشرة الأسباب وغير ذلك) يقع التكليف بالإيمان، وكأن هذا هو المراد بكونه (التصديق) كسبياً اختيارياً (انتهى جواب الشارح).

(المعرفة فقط لا تكفي في حصول التصديق)

ولا تكفي المعرفة في حصول التصديق لأنها (أي المعرفة) قد تكون بدون ذلك (اختيار)، نعم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقاً، ولا بأس بذلك لأنه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن، وليس الإيمان والتصديق سوى ذلك (أي سوى گرويدن)، وحصوله (أي حصول التصديق) للكفار والمعاندين المستكبرين محال (أي لا يمكن)، وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بإنكارهم باللسان وإصرارهم (أي ثباتهم) على العناد والاستكبار، وما هو من علامات التكذيب والإنكار.

[١٠٢] النمل: الآية (١٤).

فائدة مهمّة

هل الإيمان يزيد وينقص؟ وهو أيضا من فروع اختلافهم في حقيقة الإيمان، فقال بعض من ذهب إلى أن الإيمان هو التصديق: أن حقيقة التصديق شيء واحد لا يقبل الزيادة والنقصان، وقال آخرون: أنه لا يقبل النقصان لأنه لو نقص لا يبقى إيمانا، ولكن يقبل الزيادة، لقوله تعالى: ﴿ **وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا** ﴾ ونحوِها من الآيات. وقال الداودي: سئل مالك عن نقص الإيمان، وقال: قد ذكر الله تعالى زيادته في القرآن، وتوقف عن نقصه، وقال: لو نقص لذهب كله. وقال ابن بطال: مذهب جماعة من أهل السنة من سلف الأمة وخلفها أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، والحجة على ذلك ما أورده البخاري قال: فإيمان من لم تحصل له الزيادة ناقص. وذكر الحافظ أبو القاسم هبة الله اللالكائي، في كتاب شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: أن الإيمان يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية.

وبه قال من الصحابة: عمر بن الخطاب، وعلي، وابن مسعود، ومعاذ، وأبو الدرداء، وابن عباس، وابن عمر، وعمار، وأبو هريرة، وحذيفة، وسلمان، وعبد الله بن رواحة، وأبو أمامة، وجندب بن عبد الله، وعمير بن حبيب، وعائشة، رضي الله تعالى عنهم. ومن التابعين: كعب الأحبار، وعروة، وعطاء، وطاوس، ومجاهد، وابن أبي مليكة، وميمون بن مهران، وعمر بن عبد العزيز، وسعيد بن جبير، والحسن، ويحيى بن أبي كثير، والزهري، وقتادة، وأيوب، ويونس، وابن عون، وسليمان التيمي، وإبراهيم النخعي، وأبو البحتري، وعبد الكريم الجريري، وزيد بن الحارث، والأعمش، ومنصور، والحكم، وحمزة الزيات، وهشام بن حسان، ومعقل بن عبيد الله الجريري، ثم محمد بن أبي ليلى، والحسن بن صالح، ومالك بن مغول، ومفضل بن مهلهل، وأبو سعيد الفزاري، وزائدة، وجرير بن عبد الحميد، وأبو هشام عبد ربه، وعبثر بن القاسم، وعبد الوهاب الثقفي، وابن المبارك، وإسحاق بن إبراهيم، وأبو عبيد بن سلام، وأبو محمد الدارمي، والذهلي، ومحمد بن أسلم الطوسي، وأبو زرعة، وأبو حاتم، وأبو داود، وزهير بن معاوية، وزائدة، وشعيب بن حرب، وإسماعيل بن عياش، والوليد بن مسلم، والوليد بن محمد، والنضر بن شميل، والنضر بن محمد.

وقال سهل بن متوكل: أدركت ألف أستاذ كلهم يقول: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، وقال يعقوب بن سفيان: أن أهل السنة والجماعة على ذلك بمكة والمدينة والبصرة والكوفة والشام، منهم عبد الله بن يزيد المقري، وعبد الملك الماجشون، ومطرف، ومحمد بن عبيد الله الأنصاري، والضحاك بن مخلد، وأبو الوليد، وأبو النعمان، والقعنبي، وأبو نعيم، وعبيد الله بن موسى، وقبيصة، وأحمد بن يونس، وعمرو بن عون، وعاصم بن علي، وعبد الله بن صالح كاتب الليث، وسعيد بن أبي مريم، والنضر بن عبد الجبار، وابن بكير، وأحمد بن صالح، وأصبغ بن الفرج، وآدم بن أبي إياس، وعبد الأعلى بن مسهر، وهشام بن عمار، وسليمان بن عبد الرحمن، وعبد الرحمن بن إبراهيم، وأبو اليمان الحكم بن نافع، وحيوة بن شريح، ومكي بن إبراهيم، وصدقة بن الفضل، ونظراؤهم من أهل بلادهم.

وذكر أبو الحسن عبد الرحمن بن عمر في كتاب الإيمان ذلك عن خلق قال: وأما توقف مالك عن القول بنقصان الإيمان، فخشية أن يتناول عليه موافقة الخوارج، وقال رسته: ما ذاكرت أحدا من أصحابنا، من أهل العلم، مثل علي بن المديني، وسليمان، يعني: ابن حرب، والحميدي، وغيرهم إلا يقولون: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص. وكذا روى عن عمير بن حبيب، وكان من أصحاب الشجرة، وحكاه اللالكائي في كتاب السنن عن وكيع، وسعيد بن عبد العزيز، وشريك، وأبي بكر بن أبي عياش، وعبد العزيز بن أبي سلمة، والحمادين، وأبي ثور، والشافعي، وأحمد بن حنبل.

وقال الإمام (أي الإمام الأعظم أبو حنيفة): هذا البحث لفظي، لأن المراد بالإيمان إن كان هو التصديق فلا يقبلهما، وإن كان الطاعات فيقبلهما، ثم قال: الطاعات مكملة للتصديق، فكل ما قام من الدليل على أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفا إلى أصل الإيمان الذي هو التصديق، وكل ما دل على كون الإيمان يقبل الزيادة والنقصان فهو مصروف إلى الكامل، وهو مقرون بالعمل.

(عمدة القاري، شرح صحيح البخاري للإمام العلّامة بدر الدين أبي محمّد محمود بن أحمد العيني الحنفي)

[الإيمان والإسلام واحد]

((**والإيمان والإسلام واحد** (أي كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن)) لأن الإسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الأحكام والإذعان بها (أي بالأحكام)، وذلك (أي القبول والإذعان) حقيقة التصديق على ما مر (فى بحث تفسير الإيمان وقد تقرّر أنّ التصديق هو الإيمان).

ويؤيده (أي الاتحاد بينهما) قوله تعالى: ﴿ **فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين** ﴾[١٠٣].

وبالجملة (أي خلاصة الكلام) لا يصح في الشرع الحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم، أو مسلم وليس بمؤمن.

ولا نعني بوحدتهما سوى هذا (أي عدم صحّة سلب أحدهما عن الآخر وهو المسمّى بالتساوي) ، وظاهر كلام المشايخ أنهم أرادوا (بالاتحاد) عدم تغايرهما بمعنى أنه لا ينفك أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من أن الإيمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر به من أوامره ونواهيه، والإسلام هو الانقياد والخضوع للألوهية، وذا (أي الخضوع والانقياد) لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهي، فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكماً فلا يتغايران، ومن أثبت التغاير (بين الإيمان والإسلام) يقال (أي يُسئل) له: ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن ؟، فإن أثبت لأحدهما حكماً ليس بثابت للآخر منهما فبها ونعم، وإلا فقد ظهر بطلان قوله (انتهى كلام الكفاية).

(اعتراض على أن الإيمان والإسلام واحد)

اعتراض فإن قيل: قوله تعالى: ﴿ **قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا** ﴾[١٠٤] صريح في تحقيق معنى الإسلام بدون الإيمان (فثبت التغاير بينهما).

جواب قلنا: المراد (من عدم التغاير) أن الإسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الإيمان، وهو (أي الإسلام) في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن (يعنى الإسلام فى الآية هو الإسلام اللغوى لا الإسلام الشرعى)، بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الإيمان (يعنى أنّ الانقياد الظاهر من غير الانقياد الباطن لا يسمّى إسلاماً فى الشرع كما أن التصديق اللسانى بلا تصديق باطن لا يسمّى إيماناً فى الشرع).

اعتراض فإن قيل: قوله عليه السلام (فى الحديث المشهور بحديث جبريل): ''**الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً**''[١٠٥] دليل على أن الإسلام هو الأعمال لا التصديق القلبي (وقد عُلِمَ أنّ الايمان هو التصديق القلبي فثبت التغاير بين الإيمان والإسلام).

جواب قلنا: المراد (فى الحديث) أن ثمرات الإسلام وعلاماته ذلك (أي الشهادة والاقامة إلى آخرها)، كما قال عليه السلام لقوم وفدوا (أي قدموا) عليه: ''**أتدرون ما الإيمان بالله وحده ؟**'' **فقالوا:** ''**الله ورسوله أعلم**''، **قال:** ''**شهادة أن لا إله إلا الله وأن**

---

[١٠٣] الذاريات: الآية (٣٥) و (٣٦).

[١٠٤] الحجرات: الآية (١٤)

[١٠٥] **قال السيوطي:** حديث: ((الإسلام أن تشهد أنه لا إله إلا الله...)) الحديث أخرجه الشيخان من حديث ابن عمر.

محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان وأن تعطوا من المغنم الخمس''[١٠٦] وكما قال صلى الله عليه وسلم: "**الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق**"[١٠٧].

فائدة مهمّة

هل الإسلام مغاير للإيمان أو هما متحدان؟ فنقول: الإسلام في اللغة: الانقياد والإذعان، وفي الشريعة: الانقياد لله بقبول رسوله عليه السلام بالتلفظ بكلمتي الشهادة، والإتيان بالواجبات والانتهاء عن المنكرات، كما دل عليه جواب النبي صلى الله عليه وسلم حين سأله جبريل عليه السلام عن الإسلام في الحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه، حيث قال النبي عليه السلام ''**الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به شيئا وتقيم الصلاة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان**''. ويطلق الإسلام على دين محمد، يقال: دين الإسلام، كما يقال: دين اليهودية والنصرانية. قال الله تعـالى: ﴿ **إن الدين عند الله الإسلام** ﴾

[آل عمران: ١٩] وقال عليه السلام: ''**ذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربا وبالإسلام دينا**''.

ثم اختلف العلماء فيهما، **فذهب المحققون إلى أنهما متغايران وهو الصحيح**، وذهب بعض المحدثين والمتكلمين وجمهور المعتزلة إلى أن الإيمان هو الإسلام، والإسمان مترادفان شرعا (كما هو مذهب الإمام النسفي والعلامة التفتازاني). وقال الخطابي: والصحيح من ذلك أن يقيد الكلام ولا يطلق، وذلك أن المسلم قد يكون في بعض الأحوال دون بعض، والمؤمن مسلم في جميع الأحوال، فكل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمنا. وإذا حملت الأمر على هذا استقام لك تأويل الآيات، واعتدل القول فيها، ولم يختلف شيء منها. وأصل الإيمان: التصديق، وأصل الإسلام: الاستسلام والانقياد، فقد يكون المرء مسلما في الظاهر غير منقاد في الباطن، وقد يكون صادقا بالباطن غير منقاد في الظاهر. قلت: هذه إشارة إلى أن بينهما عموما وخصوصا مطلقا كما صرح به بعض الفضلاء، **والحق أن بينهما عموما وخصوصا من وجه** لأن الإيمان أيضا قد يوجد بدون الإسلام، كما في شاهق الجبل إذا عرف الله بعقله وصدق بوجوده ووحدته وسائر صفاته قبل أن تبلغه دعوة نبي، وكذا في الكافر إذا اعتقد جميع ما يجب الإيمان به اعتقادا جازما ومات فجأة قبل الإقرار والعمل.

والحاصل: أن بيان النسبة بين الإيمان والإسلام بالمساواة أو بالعموم والخصوص موقوف على تفسير الإيمان. فقال المتأخرون: هو تصديق الرسول عليه السلام، بما علم مجيئه به ضرورة، والحنفية: التصديق والإقرار. والكرامية: الإقرار. وبعض المعتزلة: الأعمال. والسلف: التصديق بالجنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان. فهذه أقوال خمسة: الثلاثة منها بسيطة، وواحد مركب ثنائي، والخامس مركب ثلاثي. ووجه الحصر أنه إما بسيط أو لا، والبسيط: إما اعتقادي أو قولي أو عملي، وغير البسيط: إما ثنائي وإما ثلاثي، وهذا كله بالنظر إلى ما عند الله تعالى. أما عندنا فالإيمان هو بالكلمة، فإذا قالها حكمنا بإيمانه اتفاقا بلا خلاف، ثم لا تغفل أن النزاع في نفس الإيمان، وأما الكمال فإنه لا بد فيه من الثلاثة إجماعا.

ثم أن الذين ذهبوا (منهم الإمام النسفي والعلامة التفتازاني) إلى أن الإيمان هو الإسلام، والإسلام مترادفان، استدلوا على ذلك بوجوه: الأول: أن الإيمان هو التصديق بالله. والإسلام: إما أن يكون مأخوذا من التسليم، وهو تسليم العبد نفسه لله تعالى، أو يكون مأخوذا من الاستسلام وهو: الانقياد، وكيف ما كان فهو راجع إلى ما ذكرنا من تصديقه بالقلب واعتقاده أنه تعالى خالقه لا شريك له. **الثاني**: قوله تعالى: ﴿ **ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه** ﴾ [آل عمران: ٨٥] وقوله تعالى: ﴿ **إن الدين عند الله الإسلام** ﴾ [آل عمران: ١٩] بيّن أن دين الله هو الإسلام، وأن كل دين غير الإسلام غير مقبول. والإيمان دين لا محالة، فلو كان غير الإسلام لما كان مقبولا، وليس كذلك. **الثالث**: لو كانا متغايرين لتصور أحدهما بدون الآخر، ولتصور مسلم ليس بمؤمن.

وأجيب عن الأول: بأنا لا نسلم أن الإيمان هو التصديق بالله فقط، وإلا لكان كثير من الكفار مؤمنين لتصديقهم بالله، بل هو تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به بالضرورة، كما مر، ولئن سلمنا، لكن لا نسلم أن التسليم ههنا بمعنى تسليم العبد نفسه، لِمَ لا يجوز أن يكون بمعنى الاستسلام وهو: الانقياد، ولأن أحد معاني التسليم: الانقياد، وحينئذ يلزم تغايرهما لجواز الانقياد ظاهرا بدون تصديق القلب. **وعن الثاني**: بأنا لا نسلم أن الإيمان الذي هو التصديق فقط دين، بل الدين إنما يقال لمجموع الأركان المعتبرة في كل دين: كالإسلام، بتفسير النبي عليه السلام، ولهذا يقال: دين الإسلام، ولا يقال: دين الإيمان، وهذا أيضا فرق آخر، ومعنى الآية: ومن يبتغ دينا غير دين محمد فلن يقبل منه. **وعن الثالث**: بأن عدم تغايرهما بمعنى عدم الانفكاك لا يوجب اتحادهما معنىً، وأيضا المنافقون كلهم مسلمون بالتفسير المذكور غير مؤمنين، فقد وجد أحدهما بدون الآخر.

ثم أنهم أولوا الآية بأن المراد: بأسلمنا، استسلمنا أي: أنقدنا، والخبر بأن سؤال جبريل عليه السلام، ما كان عن الإسلام، بل عن شرائع الإسلام، وأسندوا هذا إلى بعض الرواة. وأجيب: بأن الاستسلام ههنا ينبغي أن يكون بالمعنى المذكور في تعريف الإسلام، وإلا لما تمكن المنافقون من دعوى الإيمان، وحينئذ لا فائدة في هذا التأويل. والمذكور في الصحيحين، وغيرهما ما ذكرنا، ولا تعارضه هذه الرواية الغريبة المخالفة للظاهر. **قلت: في إثبات وحدة الإيمان والإسلام صعوبة وعسر**، لأنا لو نظرنا إلى قوله تعالى: ﴿ **ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه** ﴾ [آل عمران: ٨٥] لزم اتحادهما، إذ لو كان الإيمان غير الإسلام لم يقبل قط، فتعين أن يكون عينه، لأن الإيمان هو الدين، والدين هو الإسلام، لقوله تعالى: ﴿ **إن الدين عند الله الإسلام** ﴾ [آل عمران: ١٩] فينتج أن الإيمان هو الإسلام، ولو نظرنا

---

[١٠٦] **قال السيوطي**: حديث: ((أنّه قال للوفد: أتدرون ما الإيمان...)) الحديث أخرجه الشيخان من حديث ابن عباس.

[١٠٧] **قال السيوطي**: حديث: ((الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها...)) الحديث أخرجه البخاري.

فائدة مهمّة

(بقية من الصفحة السابقة)

إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم حين سأله جبريل عن الإيمان والإسلام: ''**الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره، والإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا**'' لزم تغايرهما بتصريح تفسيرهما. ولأن قوله تعالى: ﴿ **إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات** ﴾ [الأحزاب: ٣٥] يدل على المغايرة بينهما، لأن العطف يقتضي تغاير المعطوف والمعطوف عليه.

(عمدة القاري، شرح صحيح البخاري للإمام العلامة بدر الدين أبي محمّد محمود بن أحمد العيني الحنفي)

((**وإذا وُجِدَ من العبد التصديقُ والإقرارُ صَحَّ له أن يقول: أنا مؤمن حقاً**)) لتحقيق الإيمان له.

((**ولا ينبغي أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله**)) لأنه إن كان للشك فهو كفر لا محالة.

(يجوز أن يقول ''أنا مؤمن إن شاء الله'' في أربعة صور ولكن تركه أولى)

(١) وإن كان للتأدب (أي الاتصاف بالأدب مع الله تعالى) وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى.

(٢) أو للشك في العاقبة والمآل (أي المرجع) لا في الآن والحال.

(٣) أو للتبرك بذكر الله تعالى.

(٤) أو التبرئ عن تزكية نفسه والإعجاب بحاله، فالأولى تركه لما أنه يوهم بالشك.

ولهذا (أي لأن تركه أولى بلا وجوب) قال (المصنف في المتن): ولا ينبغي دون أن يقول: لا يجوز، لأنه إذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز، كيف (يكون له المعنى) وقد ذهب إليه (أي إلى الجواز) كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين.

تمهيد مهمّ

احتجّ صاحب الكفاية على المنع عن الاستثناء مطلقاً أن قولكم ''أنا مؤمن إن شاء الله تعالى'' كقول الشاب ''أنا شاب إن شاء الله'' ولا شك أن الثاني كلام مهمل أو كذب فكذا الأوّل، فاجاب الشارح عنه بقوله ''و ليس هذا...''.

وليس هذا (أي أنا مؤمن إن شاء الله تعالى) مثل قولك: أنا شاب إن شاء الله، لأن الشباب ليس من الأفعال المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل، ولا مما يحصل به تزكية النفس والإعجاب، بل (أنا مؤمن إن شاء الله تعالى) مثل قوله: أنا زاهد متق إن شاء الله (لأنّ الإيمان والزهد والتقوى ممّا يكتسب بالاخيار ويرجى البقاء عليه في العاقبة والمآل وتحصل به تزكية النفس والإعجاب).

(مذهب بعض المحقّقين في توجيه جواز الاستثناء أي إن شاء الله تعالى)

وذهب بعض المحققين (في توجيه جواز الاستثناء) إلى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر، لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف، وحصول التصديق الكامل المنجي (عن العذاب) المشار إليه بقوله تعالى:

﴿ **أولئك هم المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم** (فمعنى الاستثناء حينئذٍ أنا مؤمن كامل ناجٍ إن شاء الله تعالى ولا يخفى جوازه بل لا يجوز ترك الاستثناء)﴾[108] إنما هو في مشيئة الله تعالى.

---

[108] الأنفال: الآية (٧٤).

فائدة مهمّة اختلف السلف والخلف في إطلاق الإنسان ((أنا مؤمن))، فقالت طائفة: لا يقول ((أنا مؤمن)) مقتصراً عليه، بل يقول: ((أنا مؤمن إن شاء الله))، وحكي هذا عن أكثر المتكّلمين، وذهب آخرون إلى جواز إطلاق: ((أنا مؤمن))، وأنه لا يقول إن شاء الله، وهذا هو المختار، وهو قول أهل التحقيق.
وذهب الأوزاعي وغيره: إلى جواز الأمرين، والأقوال الثلاثة صحيحةٌ باعتبارات مختلفة، فمن أطلق نظر إلى الحال، فإنّ أحكام الإيمان جارية عليه في الحال، ومن قال: إن شاء الله، قالوا: هو للتبرّك، أو: لاعتبار العاقبة، ومن قال بالتخيير: نظر إلى مأخذ القولين ورفع الاختلاف، والقول بالتخيير حسنٌ، ولكن المختارَ الجوازُ من غير قول: ((إن شاء الله)) وبالله التّوفيق. (التلخيص، شرح الجامع الصحيح للبخاري للإمام النووي)

(تمهيد لقول المصنّف ''والسعيد قد يشقى'')

ولما نقل عن بعض الأشاعرة أنه يصح أن يقال: أنا مؤمن إن شاء الله بناء على أن العبرة (أي الاعتبار) في الإيمان والكفر والسعادة الشقاوة بالخاتمة حتى إن المؤمن السعيد من مات على الإيمان وإن كان طول عمره على الكفر والعصيان وأن الكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وإن كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما أشير إليه بقوله تعالى في حق إبليس: ﴿ **وكان من الكافرين** ﴾[109]، وبقوله عليه السلام: ''**السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه**''[110]، أشار (جزاء لما، أي أشار المصنّف) إلى إبطال ذلك بقوله:

((**والسعيد قد يشقى**)) بأن يرتد بعد الإيمان نعوذ بالله، ((**والشقي قد يسعد**)) بأن يؤمن بعد الكفر.

سوال مقدّر إنّ تَغَيُّرَ السعادة والشقاوة محال لأنّه يوجب التغير فى الإسعاد والإشقاء وهما صفات الله تعالى وتَغَيُّرُهما محال!!

جواب ((**والتغيير يكون على السعادة والشقاوة** (اللّتَيْنِ هما من أحوال عبدٍ) **دون الإسعاد والإشقاء وهما من صفات الله تعالى**)) لما أن الإسعاد تكوين السعادة والإشقاء تكوين الشقاوة.

((**ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته**)) لما مر من أن القديم لا يكون محلاً للحوادث. (انتهى الجواب)

والحق أنه لا خلاف (بين الحنفية والشافعية) في المعنى (أي فى الحقيقة) لأنه إن أريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنى (أي التصديق والإقرار) فهو حاصل في الحال (بلا شك)، وإن أريد (بالإيمان والسعادة) به ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع (أي لا يقين) بحصوله (أي حصول النجاة والثمرات) في الحال، فمن قطع بالحصول (أي منع الاستثناء) أراد الأول (أي مجرّد حصول المعنى) ومن فوّض إلى المشيئة (أي استثنى) أراد الثاني (أي ما يترتّب عليه النجاة).

---

[109] البقرة: الآية (٣٤)

[110] **قال السيوطي**: حديث: ((السعيد من سعد في بطنه أمه ، والشقي من شقي فى بطن أمه)) أخرجه البزار بسند صحيح من حديث أبي هريرة.

[البحث في النبوة]

((وفي إرسال الرسل)) جمع رسول، فعول من الرسالة، وهي سفارة العبد (السفارة التوسّط على سبيل إيصال الخير من طرف إلى طرف) بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من خليقته (أي مخلوقاته) ليزيح بها (أي ليُنزِل الله تعالى بالسفارة) عللهم (أي أمراضهم من الجهل والشكوك والشبهات) فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة، وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب (باب تعريف العلم وأسبابه في تعريف الرسول، صفحة ٣٢) ((حكمة)) أي مصلحة وعاقبة حميدة.

وفي هذا (أي في قوله حكمة) إشارة إلى أن الإرسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى (كما زعمت المعتزلة فإنّه باطل)، بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه (الإرسال) لما فيه من الحكم والمصالح.

وليس (الإرسال) بممتنع (أي بمحال) كما زعمت السمنية والبراهمة، ولا (الإرسال) بممكن يستوي طرفاه (في نظر العقل بحيث لا يُرجِّحُ العقلُ جانبَ وقوعِهِ ويُرَجِّحُ اللهُ تعالى بمحض إرادته) كما ذهب إليه بعض المتكلمين.

ثم أشار (المصنّف) إلى وقوع الإرسال (بقوله قد أرسل) وفائدته (بقوله مُبَشِّرين ومُنذِرين ومُبَيِّنين) وطريق ثبوته (بقوله وأيّدهم بالمعجزات) وتعيين بعض من ثبت رسالته (بقوله أوّل الأنبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمّد صلى الله تعالى عليه وسلّم) فقال:

((وقد أرسل الله تعالى رسلاً من البشر إلى البشر مبشرين)) لأهل الإيمان والطاعة بالجنة والثواب ((ومنذرين)) لأهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب، فإن ذلك (أي العلم بالثواب والعقاب واسبابهما) مما لا طريق للعقل إليه وإن كان (أي إن حصل طريق للعقل) فبأنظار (أي يحصل بأفكار) دقيقة لا يتيسر (تلك الأنظار) إلا لواحد بعد واحد.

((ومبينين للناس ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والدين)) فإنه تعالى خلق الجنة والنار وأعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل أحوالهما وطريق الوصول إلى الأول (أي إلى الجنّة بأداء الطاعات) والاحتراز عن الثاني (أي عن النار بترك السيئات) مما لا يستقل به العقل، وكذا خلق (الله تعالى) الأجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا (أي الأحكام الواقعة) منها (أي من القضايا) ما هي ممكنات لا طريق إلى الجزم بأحد جانبيه (من الإيجاب والسلب) ومنها (من القضايا) ما هي واجبات (كحدوث العالَم) أو ممتنعات (كشريك الواحد تعالى وكونه في جهة ومكان) لا يظهر (تلك الواجبات والممتنعات) للعقل إلا بعد نظر (فكر) دائم (طويل) وبحث كامل بحيث لو اشتغل الإنسان به (بالنظر والبحث) لتعطل أكثر مصالحه (من تدبير المعاش) فكان من فضل الله تعالى ورحمته إرسال الرسل لبيان ذلك (أي القضايا أو إلى جميع ما ذكر من الجنة والنار وما بعدها) كما قال تعالى: ﴿ **وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين** ﴾[111].

((وأيدهم)) أي الأنبياء ((بالمعجزات الناقضات للعادات)) (الخارقات) جمع معجزة وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله، وذلك لأنه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله، ولما بان (أي لم يظهر) الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بأن الله تعالى يخلق العلم (الضروري) بالصدق عقيب ظهور المعجزة وإن (وصلية) كان عدم خلق العلم ممكناً في نفسه وذلك (أي حصول العلم الضروري بالمعجزة مع إمكان نقيضِهِ) كما إذا ادعى أحد بمحضر من الجماعة أنه رسول هذا الملك إليهم، ثم قال للملك: إن كنت (انا) صادقاً (في دعوى أنّي رسولك) فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل (الملك) يحصل (جزاء

---

[111] الأنبياء: الآية (١٠٧).

إذا) للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته، وإن (وصلية) كان الكذب ممكناً في نفسه فإن الإمكان الذاتي معنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بأن جبل أحد لم ينقلب ذهباً مع إمكانه (أي إمكان الانقلاب) في نفسه فكذا ههنا (أي عند ظهور المعجزة) يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لأنها (أي العادة الإلهية الجارية بخلق العلم الضرورى) أحد طرق العلم القطعي كالحس (فكما أن العلم الحسى قطعى فكذا العادى).

ولا يقدح في ذلك (أي العلم) إمكان كون المعجزة من غير الله (كالنبي أو ملك أو شيطان) أو كونها لا لغرض التصديق (بل لامتحان الخلق) أو كونها لتصديق الكاذب إلى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري الحس بحرارة النار إمكان عدم الحرارة للنار بمعنى أنه لو قدر عدمها (أي عدم الحرارة) لم يلزم منه محال.

فائدة مهمّة

أُشترط في المعجزة سبعة أمور وردت في كلام الشارح :

الأول: أن يكون فعله تعالى أو ما يقوم مقامه من الترك ليتصوّر كونه منه تعالى، ويُفهم ذلك من قوله: ''أمر يظهر''، إذ الأمر يتناول الفعل والترك.

الثاني: أن تكون خارقة للعادة، إذ لا إعجاز دونه، وقد دل عليه قوله: ''بخلاف العادة''.

الثالث: أن يكون ظهوره على يد من يدعي النبوة ليعلم أنه تصديق له، وقد دلّ عليه قوله ''على يد مدعي النبوة''.

الرابع: أن يكون مقارناً للدعوى، إذ لا شهادة قبل الدعوى، والتأخر عنها بزمان متطاول آية الكذب، وأما المتأخر بزمان يسير فهو في حكم العدم، ودل عليه قوله: ''عند تحدي المنكرين''.

الخامس: أن يكون موافقاً للدعوى، إذ المخالف لا يعد تصديقاً كفتق الجبل بعد دعوى فتق البحر.

السادس: أن لا يكون مكذبا له كما إذا قال: معجزتي نطق هذا الجماد، فنطق بتكذيبه فإنه أدل على كذبه من صدقه، وقد دل على هذين الشرطين لفظ التحدي.

السابع: أن يتعذر معارضته كما يفصح عنه قوله: ''على وجه يُعجز المنكرين عن الإتيان بمثله'' فإن ذلك حقيقة الإعجاز.

((وأول الأنبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم))

(دلائل على ثبوت نبوّة آدم عليه السلام)

أما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال عل أنه (أي آدم عليه السلام) قد أُمِرَ ونُهِيَ (قال الله تعالى ﴿ يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ ﴾ [البقرة:٣٥]) مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر، فهو (أي الأمر والنهى) بالوحي لا غير، وكذا بالسنة[١١٢] والإجماع فإنكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفراً.

(دلائل على ثبوت نبوّة محمّد صلى الله عليه وسلّم)

وأما نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لأنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة (وكل من ادّعى النبوة وأظهر المعجزة فهو نبي)، أما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر، وأما إظهار المعجزة فلوجهين:

أحدهما: أنه (صلى الله عليه وسلّم) أظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضة أقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك (أي حرصهم على المعارضة)، حتى خاطروا بمهجتهم (أي حتى أوْقَعُوا أنفسهم فى الخطر والهلاك) وأعرضوا عن المعارضة بالحروف إلى المقارعة بالسيوف (كما هو شأن العجز عن إقامة الحجة)، ولم ينقل عن أحد منهم (أي من البلغاء) مع توفر الدواعي (أي كثرة الأسباب) الإتيانُ بشيء مما يدانيه (أي يقارب القرآن)، فدلّ (أي عجزُ البلغاء) ذلك قطعاً على أنه (القرآن) من عند الله

١١٢ **قال السيوطي**: حديث ((أن آدم نبيّ)) أخرجه الحاكم وصحّحه، وابن حبان في صحيحه عن أبي أمامة أن رجلا قال: يا رسول الله أنبيّ كان آدم؟ قال: نعم.

تعالى وعلم به صدق دعوى النبي علماً عادياً لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم العادية.

وثانيهما: أنه نُقِلَ عنه (أي عن النبي صلى الله عليه وسلّم) من الأمور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه، أعني ظهور المعجزة حد التواتر، وإن كانت تفاصيلها (أي تفاصيل الأمور) آحاداً (أي أخبار وآحاد) كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم، فإن كلاً منهما ثبت بالتواتر وإن كان تفاصيلها آحاداً، وهي (أي الأمور أو تفاصيلها) مذكورة في كتاب السير.

وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته (صلى الله عليه وسلّم) بوجهين:

أحدهما: ما تواتر من أحواله قبل النبوة (من الصدق والأمانة) وحال الدعوة (أي دعوة الناس إلى الإيمان من تحمّل المشاق الشديدة في تبليغ الحق) وبعد تمامها (أي تمام الدعوة حين فتح البلاد) وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة (أي المشتملة على الحكمة) وإقدامه حيث تحجم (أي تأخّر) الأبطال ووثوقه (أي اعتماده) بعصمة الله تعالى (أي حفظه) في جميع الأحوال وثباته على حاله لدى الأهوال بحيث لم يجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه (في النبي صلى الله عليه وسلّم) مطعناً (مفعول لم تجد) ولا إلى القدح فيه سبباً، فإن العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء، وأن يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفتري عليه (أي على الله تعالى) ثم يمهله ثلاثاً وعشرين سنةً ثم يظهر دينه على سائر الأديان وينصره على أعدائه ويحيي آثاره بعد موته إلى يوم القيامة.

وثانيهما: أنه ادعى ذلك الأمر العظيم (أي النبوّة) بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة (أي لا شريعة) معهم، وبَيَّنَ (محمّدٌ صلى الله عله وسلّم) لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الأحكام والشرائع وأتم مكارم الأخلاق وأكمل كثيراً من الناس (أي الصحابة) في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالإيمان والعلم الصالح، وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعده (بقوله: ﴿ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ ﴾ [التوبة: ٣٣]، [الفتح: ٢٨]، [الصف: ٩])، ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك. (انتهى الوجه الثاني)

(محمّد صلى الله عليه وسلّم هو خاتَم النّبيين)

وإذا ثبتت نبوته وقد دل كلامه (أي كلام النبي صلى الله عليه وسلّم) وكلام الله تعالى المنزل عليه على أنه خاتم النبيين وأنه مبعوث إلى كافة الناس (أي جميعهم) بل إلى الجن والإنس ثبت أنه آخر الأنبياء وأن نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى.

(اعتراض على كونه خاتم النبيين)

اعتراض فإن قيل: قد روي في الحديث نزول عيسى عليه السلام[١١٣] بعده (أي بعد النبي صلى الله عليه وسلّم).

جواب قلنا: نعم (قد ورد) لكنه (أي عيسى عليه السلام) يتابع محمداً عليه السلام (فيحكم على شريعته)، لأن شريعته (أي شريعة عيسى عليه السلام) قد نسخت فلا يكون إليه وحي ولا نصب أحكام، بل يكون خليفة رسول الله عليه السلام، ثم الأصح أنه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لأنه أفضل فإمامته أولى (لأنّه نبيّ وكونه من أتباع النّبيّ صلى الله عليه وسلّم غير مخل في نبوته).

---

١١٣ **قال السيوطي**: حديث: ((نزول عيسى عليه السلام)) أخرجه الشيخان وغيرهما من طرق.

فائدة مهمّة

[نبينا صلى الله عليه وسلّم خاتم النبيين]

قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ﴾ (١) وَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَثَلِي وَمَثَلُ الْأَنْبِيَاءِ كَمَثَلِ قَصْرٍ أُحْسِنَ بِنَاؤُهُ، وَتُرِكَ مِنْهُ مَوْضِعُ لَبِنَةٍ، فَطَافَ بِهِ النُّظَّارُ يَتَعَجَّبُونَ مِنْ حُسْنِ بِنَائِهِ، إِلَّا مَوْضِعَ تِلْكَ اللَّبِنَةِ، لَا يَعِيبُونَ سِوَاهَا، فَكُنْتُ أَنَا سَدَدْتُ مَوْضِعَ تِلْكَ اللَّبِنَةِ خُتِمَ بِيَ الْبُنْيَانُ وَخُتِمَ بِيَ الرُّسُلُ»، أَخْرَجَاهُ فِي الصَّحِيحَيْنِ.(٢) وَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ لِي أَسْمَاءً: أَنَا مُحَمَّدٌ، وَأَنَا أَحْمَدُ، وَأَنَا الْمَاحِي، يَمْحُو اللَّهُ بِيَ الْكُفْرَ، وَأَنَا الْحَاشِرُ، الَّذِي يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَى قَدَمَيَّ، وَأَنَا الْعَاقِبُ، وَالْعَاقِبُ الَّذِي لَيْسَ بَعْدَهُ نَبِيٌّ»، وَفِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ عَنْ ثَوْبَانَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: «وَإِنَّهُ سَيَكُونُ فِي أُمَّتِي ثَلَاثُونَ كَذَّابُونَ، كُلُّهُمْ يَزْعُمُ أَنَّهُ نَبِيٌّ، وَأَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ، لَا نَبِيَّ بَعْدِي»، وَلِمُسْلِمٍ: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: فُضِّلْتُ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ بِسِتٍّ: أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ، وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ، وَأُحِلَّتْ لِيَ الْغَنَائِمُ، وَجُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا، وَأُرْسِلْتُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً، وَخُتِمَ بِيَ النَّبِيُّونَ». (شرح العقيدة الطحاوية للعلامة ابن العزّ الحنفي)

---

(١) سُورَةُ الْأَحْزَابِ آيَة ٤٠.

(٢) كتب مصححوا الطبعة السلفية، استدراكًا في آخر الكتاب، على هذا الموضع، نصه: قد اطلعنا في الصحيحين، كما نبه الشارح – على مظان الحديث، فوجدنا أنه روي بعدة وجوه، ليس فيها ما ذكره الشارح، ومما هو في البخاري في باب خاتم النبيين؛ ما نصه: «إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتًا، فأحسنه وأجمله، إلا موضع لبنة من زاوية. فجعل الناس يطوفون به، ويعجبون له، ويقولون: هلا وضعت هذه اللبنة؟ قال فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيين».

[بيان عدد الأنبياء عليهم السلام]

((**وقد روي بيان عددهم في بعض الأحاديث**)) على ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن عدد الأنبياء فقال: "**مائة ألف وأربع وعشرون ألفاً**" وفي رواية: "**مائتا ألف وأربع وعشرون ألفاً**"[١١٤].

((**والأولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية** (أي في ذكر الأنبياء) **فقد قال الله تعالى:** ﴿ **منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك** ﴾[١١٥] **ولا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم**)) إن ذكر عدد أكثر من عددهم ((**أو يخرج منهم من هو فيهم**)) إن ذكر عدد أقل من عددهم، يعني أن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه (وهي ثمانية: الأربعة في المخبِر، وهي العقل والضبط والعدالة والإسلام، وأربعة في نفس الخبر، وهي أن لا يكون مخالفاً في الكتاب والسنّة والثانية عدم الطعن والثالثة أن لا يكون في حادثة يعم بها البلوى والرابع أن يكون متروك المخالفة) لا يفيد (أي خبر الواحد) إلا الظن، ولا عبرة (أي لا اعتبار) بالظن في باب الاعتقادات، خصوصاً إذا اشتمل (خبر الواحد) على اختلاف رواية (كما سبق من رواية مائة ألف ومائتي ألف وقد تقرر أن الاختلاف يوجب التشكيك للتعارض) وكان القول بموجبه (أي بما يُوجب الخبرُ الواحدُ ويقتضيه) مما يفضي إلى مخالفة ظاهر الكتاب (وهو قوله تعالى ﴿ منهم من لم نقصص عليك ﴾)، وهو (أي ظاهر الكتاب) أن بعض الأنبياء لم يُذْكَر للنّبي عليه السلام. ويحتمل مخالفة الواقع (مع كون المخالفة خطراً في هذا المقام) وهو عد النبي عليه السلام من غير الأنبياء وغير النبي من الأنبياء بناء على أن اسم العدد خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة ولا النقصان.

((**وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى**)) لأن هذا (أي الإخبار والتبليغ) معنى النبوة والرسالة.

((**صادقين ناصحين**)) للخلق (أي يطلبون الخير لهم) لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة.

(الكلام في عصمة الأنبياء)

وفي هذا (أي في قوله صادقين) إشارة إلى أن الأنبياء عليهم السلام معصومون عن الكذب (في التبليغ وغيره) خصوصاً فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمة، أما عمداً فبالإجماع، وأما سهواً فعند الأكثرين (أي ذهب الجمهور إلى عصمتهم عن الكذب في التبليغ سهواً)، وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل، وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالإجماع، وكذا (هم معصومون) عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافاً للحشوية (بفتح الحاء وسكون الشين وفتحها، قوم من المبتدعة، قيل في وجه تسميتهم أنهم مجسّمة، والجسم محشو أي مملو، وقيل نسبوا إلى حشوة من قري خراسان)، وإنما الخلاف (بين المتكلمين) في أن امتناعه (أي امتناع تعمّد الكبائر) بدليل السمع أو العقل.

وأما (صدور الكبيرة بعد النبوة) سهواً (وكذا على سبيل الخطأ في الاجتهاد) فجوزه الأكثرون.

وأما الصغائر (بعد النبوة) فيجوز عمداً عند الجمهور خلافاً للجبائي وأتباعه، ويجوز سهواً بالاتفاق إلا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف (هو عدم تعديل الكيل والوزن في الأخذ والعطاء) بحبة (بوزن حبّة).

---

[١١٤] **قال السيوطي:** حديث : ((أنه سئل عن عدد الأنبياء فقال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً))، أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث أبي ذر. قوله: وفي رواية ((مائتا الف)) لم أقف عليه .

[١١٥] غافر: الآية (٧٨).

لكن المحققين (ممّن ذهب إلى تجويز الصغائر عمداً وسهواً) اشترطوا أن ينهوا عليه (أي يخبرهم الله تعالى بأن هذا لا يليق) فينتهوا عنه، هذا (إشارة إلى ما ذكره بقوله ''وكذا عن تعمّد الكبائر...'' إلى ههنا) كله بعد الوحي، وأما قبله (أي قبل الوحي) فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة.

وذهبت المعتزلة إلى امتناعها (امتناع الكبيرة) لأنها (الكبيرة) توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة.

والحق (عند الشارح في العصمة قبل النبوة) منع ما يوجب النفرة كعهر الأمهات (أي الزنا بالأمّهات) والفجور والصغائر الدالة على الخسة.

ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده، لكنهم جوزوا إظهار الكفر (إشارة إلى حماقتهم في الإفراط والتفريط حتى لم يجوّزوا الصغيرة قبل الوحي ولو سهواً وجوّزوا إظهار الكفر حال النبوّة) تقية (خوفًا من الأعداء).

إذا تقرر هذا (أي عصمة الأنبياء بعد الوحي) فما (موصولة) نقل عن الأنبياء مما يشعر بكذب أو معصية فما كان منقولاً بطريق الآحاد فمردود (لأنّه لا يفيد اليقين)، وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره إن أمكن (الصرفُ عن الظاهر)، وإلا (أي وإن لم يكن) فمحمول على ترك الأولى أو كونه قبل البعثة، وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة.

(أفضل الأنبياء محمّد صلى الله عليه وسلّم)

((وأفضل الأنبياء عليهم السلام محمد صلى الله عليه وسلم)) لقوله تعالى: ﴿ **كنتم خير أمة...**﴾ [116] الآية، ولا شك أن خيرية الأمة بحسب كمالهم في الدين، وذلك (أي كمالهم في الدين) تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه.

والاستدلال بقوله عليه السلام: "**أنا سيد ولد آدم ولا فخر**"[117] ضعيف، لأنه لا يدل على كونه أفضل من آدم بل من أولاده (قد يقال المراد بأولاد آدم عرفا نوع الإنسان كما في قوله تعالى: ﴿ ولقد كرّمنا بنى آدم ﴾ الآية إذ لا خلاف في أن المراد ببنى آدم فيه نوع الإنسان وفيه بحث يعرف بالإمعان).

فائدة مهمّة

قال الإمام النووي في شرح صحيح مسلم:

((قَالَ الْعُلَمَاء: وَقَوْله صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (أَنَا سَيِّد وَلَد آدَم) لَمْ يَقُلْهُ فَخْرًا، بَلْ صَرَّحَ بِنَفْيِ الْفَخْر فِي غَيْر مُسْلِم فِي الْحَدِيث الْمَشْهُور (أَنَا سَيِّد وَلَد آدَم وَلَا فَخْرَ) وَإِنَّمَا قَالَهُ لِوَجْهَيْنِ: أَحَدهمَا اِمْتِثَال قَوْله تَعَالَى: ﴿ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّك فَحَدِّثْ ﴾ وَالثَّانِي أَنَّهُ مِنْ الْبَيَان الَّذِي يَجِب عَلَيْهِ تَبْلِيغه إِلَى أُمَّته لِيَعْرِفُوهُ، وَيَعْتَقِدُوهُ، وَيَعْمَلُوا بِمُقْتَضَاهُ، وَيُوَقِّرُوهُ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَا تَقْتَضِي مَرْتَبَتُهُ كَمَا أَمَرَهُمْ اللَّه تَعَالَى. وَهَذَا الْحَدِيث دَلِيل لِتَفْضِيلِهِ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْخَلْق كُلِّهِمْ؛ لِأَنَّ مَذْهَب أَهْل السُّنَّة أَنَّ الْآدَمِيِّينَ أَفْضَل مِنْ الْمَلَائِكَة، وَهُوَ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْضَل الْآدَمِيِّينَ وَغَيْرهمْ. وَأَمَّا الْحَدِيث الْآخَر: '' لَا تُفَضِّلُوا بَيْن الْأَنْبِيَاء '' فَجَوَابه مِنْ خَمْسَة أَوْجُه: أَحَدهَا أَنَّهُ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَهُ قَبْل أَنْ يَعْلَم أَنَّهُ سَيِّد وَلَد آدَم، فَلَمَّا عَلِمَ أَخْبَرَ بِهِ. وَالثَّانِي قَالَهُ أَدَبًا وَتَوَاضُعًا. وَالثَّالِث أَنَّ النَّهْيَ إِنَّمَا هُوَ عَنْ تَفْضِيلٍ يُؤَدِّي إِلَى تَنْقِيص الْمَفْضُول. وَالرَّابِع إِنَّمَا نَهْيٌ عَنْ تَفْضِيلٍ يُؤَدِّي إِلَى الْخُصُومَة وَالْفِتْنَة كَمَا هُوَ الْمَشْهُور فِي سَبَب الْحَدِيث. وَالْخَامِس أَنَّ النَّهْيَ مُخْتَصٌّ بِالتَّفْضِيلِ فِي نَفْس النُّبُوَّة، فَلَا تَفَاضُلَ فِيهَا، وَإِنَّمَا التَّفَاضُل بِالْخَصَائِصِ وَفَضَائِل أُخْرَى وَلَا بُدَّ مِنْ اِعْتِقَادِ التَّفْضِيل، فَقَدْ قَالَ اللَّه تَعَالَى: ﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾)).

---

[116] آل عمران: الآية (١١٠).

[117] **قال السيوطي:** حديث: ((أنا سيد ولد آدم...)) أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة.

[البحث فى الملآئكة]

((**والملائكة عباد الله تعالى العاملون بأمره**)) على ما دل عليه قوله تعالى: ﴿ **لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون** ﴾[118] ﴿ **لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون** (الاستحسار الإعياء والتعب من العمل الكثير)﴾[119].

((**لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة**)) إذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل، وما زعم عبدة الأصنام أنهم بنات الله تعالى محال باطل وإفراط (أي تجاوز عن الحق فى جانب الكمال) في شأنهم (أي فى شأن الملآئكة)، كما أن قول اليهود أن الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تفريط (أي تجاوز عن الحق فى جانب النقصان) وتقصير في حالهم.

اعتراض فإن قيل: أليس قد كفر إبليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه (أي استثناء إبليس) منهم (أي من الملآئكة فى قوله تعالى: ﴿ وإذ قُلنا للملآئكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس ﴾ والأصل فى الاستثناء هو المتّصل والمنقطع مجاز).

جواب قلنا: لا (أي ليس من الملآئكة) بل كان من الجن ففسق (أي خرج) عن أمر ربه، لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفع الدرجة وكان جنياً واحداً مغموراً (أي مستوراً او مستغرقاً) بالعبادة فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليباً.

وأما هاروت وماروت فالأصح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة، وتعذيبهما إنما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الأنبياء على الزلة والسهو، وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر ويقولان ﴿ **إنما نحن فتنة فلا تكفر** ﴾[120] ولا كفر في تعليم السحر، بل في اعتقاده والعمل به.

---

[118] الأنبياء: الآية (٢٧).

[119] الأنبياء: الآية (١٩).

[120] البقرة: الآية (١٠٢).

[البحث فى كُتُبِ الله تعالى]

((**ولله كتب أنزلها على أنبيائه وبين فيها أمره ونهيه ووعده ووعيده**)) وكلها كلام الله تعالى (أي دالّة على الكلام النفسى) وهو (أي الكلام النفسى) واحد، وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع، وبهذا الاعتبار (أي باعتبار النظم) كان الأفضل هو القرآن ثم التوراة (كتاب موسى عليه السلام) ثم الأنجيل (كتاب عيسى عليه السلام) ثم الزبور (كتاب داؤد عليه السلام) كما أن القرآن كلام واحد (أي فى درجة واحدة من الفضيلة) ولا يتصور فيه تفضيل باعتبار الكتابة والقراءة يجوز (أي يمكن) أن يكون بعض السور أفضل كما ورد في الحديث.

وحقيقة التفضيل أن قراءته (أي قراءة بعض السور) أفضل لما أنه أنفع، أو ذكر الله تعالى فيه أكثر.

ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها.

[البحث في المعراج]

تمهيد مهمّ

((المعراج)): مفعال، من العروج، أي الآلة التي يعرج فيها، أي يُصعد، وهو بمنزلة السلّم، لكن لا يعلم كيف هو، وحكمه كحكم غيره من المغيّبات، نؤمن به ولا نشتغل بكيفيته!، ثمّ اعلم أنّ الإسراء هو سفر النبي صلى الله عليه وسلّم من المسجد الحرام إلى بيت المقدس، وثبوته يقيني وقطعي من الكتاب حيث قال الله تعالى: ﴿ **سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** ﴾ [الإسراء: ١]، ومُنكِرُه كافر بلا شك!

والمعراج هو سفر النبي صلى الله عليه وسلّم من الأرض إلى السماء، فانّه ثبت بالحديث المشهور فلا يكفّر منكِرُه بل يُفسّق، ومن السماء إلى الجنّة أو إلى العرش أو غير ذلك ثابت بالآحاد فيكون منكره آثماً.

قال الحافظ في فتح الباري: ((وَقَدْ اِخْتَلَفَ السَّلَف بِحَسَبِ اِخْتِلَاف الْأَخْبَار الْوَارِدَة: فَمِنْهُمْ مَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْإِسْرَاء وَالْمِعْرَاج وَقَعَا فِي لَيْلَة وَاحِدَة فِي الْيَقَظَة بِجَسَدِ النَّبِيّ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرُوحه بَعْد الْمَبْعَث، **وَإِلَى هَذَا ذَهَبَ الْجُمْهُور مِنْ عُلَمَاء الْمُحَدِّثِينَ وَالْفُقَهَاء وَالْمُتَكَلِّمِينَ وَتَوَارَدَتْ عَلَيْهِ ظَوَاهِر الْأَخْبَار الصَّحِيحَة، وَلا يَنْبَغِي الْعُدُول عَنْ ذَلِكَ إِذْ لَيْسَ فِي الْعَقْل مَا يُحِيلهُ حَتَّى يَحْتَاج إِلَى تَأْوِيل**، نَعَمْ جَاءَ فِي بَعْض الْأَخْبَار مَا يُخَالِف بَعْض ذَلِكَ، فَجَنَحَ لِأَجْلِ ذَلِكَ بَعْض أَهْل الْعِلْم مِنْهُمْ إِلَى أَنَّ ذَلِكَ كُلّه وَقَعَ مَرَّتَيْنِ مَرَّة فِي الْمَنَام تَوْطِئَة وَتَمْهِيدًا، وَمَرَّة ثَانِيَة فِي الْيَقَظَة كَمَا وَقَعَ نَظِير ذَلِكَ فِي اِبْتِدَاء مَجِيء الْمَلَك بِالْوَحْيِ.))

وقال صاحب فتح الملهم أن قال الشيخ ولي الله الدهلوي قدس الله روحه: ((وأسرى به صلى الله عليه وسلّم إلى المسجد الأقصى، ثم إلى سدرة المنتهى، وإلى ما شاء الله، **وكل ذلك بجسمه صلى الله عليه وسلّم في اليقظة**.))

قال الحافظ: ((وَقَدْ اُخْتُلِفَ فِي وَقْت الْمِعْرَاج فَقِيلَ كَانَ قَبْل الْمَبْعَث، وَهُوَ شَاذّ إِلا إِنْ حُمِلَ عَلَى أَنَّهُ وَقَعَ حِينَئِذٍ فِي الْمَنَام كَمَا تَقَدَّمَ، وَذَهَبَ الْأَكْثَر إِلَى أَنَّهُ كَانَ بَعْد الْمَبْعَث. ثُمَّ اِخْتَلَفُوا فَقِيلَ قَبْل الْهِجْرَة بِسَنَةٍ قَالَهُ اِبْن سَعْد وَغَيْره وَبِهِ جَزَمَ النَّوَوِيّ، وَبَالَغَ اِبْن حَزْم فَنَقَلَ الْإِجْمَاع فِيهِ، وَهُوَ مَرْدُود فَإِنَّ فِي ذَلِكَ اِخْتِلَافًا كَثِيرًا يَزِيد عَلَى عَشَرَة أَقْوَال، مِنْهَا مَا حَكَاهُ اِبْن الْجَوْزِيّ أَنَّهُ كَانَ قَبْلهَا بِثَمَانِيَةِ أَشْهُر، وَقِيلَ بِسِتَّةِ أَشْهُر وَحَكَى هَذَا الثَّانِي أَبُو الرَّبِيع بْن سَالِم، وَحَكَى اِبْن حَزْم مُقْتَضَى الَّذِي قَبْله لِأَنَّهُ قَالَ: كَانَ فِي رَجَب سَنَة اِثْنَتَيْ عَشْرَة مِنْ النُّبُوَّة، وَقِيلَ بِأَحَدَ عَشَرَ شَهْرًا جَزَمَ بِهِ إِبْرَاهِيم الْحَرْبِيّ حَيْثُ قَالَ: كَانَ فِي رَبِيع الْآخِر قَبْل الْهِجْرَة بِسَنَةٍ، وَرَجَّحَهُ اِبْن الْمُنِير فِي شَرْح السِّيرَة لِابْنِ عَبْد الْبَرّ، وَقِيلَ قَبْل الْهِجْرَة بِسَنَةٍ وَشَهْرَيْنِ حَكَاهُ اِبْن عَبْد الْبَرّ وَقِيلَ قَبْلهَا بِسَنَةٍ وَثَلَاثَة أَشْهُر حَكَاهُ اِبْن فَارِس، وَقِيلَ بِسَنَةٍ وَخَمْسَة أَشْهُر قَالَهُ السُّدِّيّ وَأَخْرَجَهُ مِنْ طَرِيقه الطَّبَرِيُّ وَالْبَيْهَقِيُّ، فَعَلَى هَذَا كَانَ فِي شَوَّال، أَوْ فِي رَمَضَان عَلَى إِلْغَاء الْكَسْرَيْنِ مِنْهُ وَمِنْ رَبِيع الْأَوَّل وَبِهِ جَزَمَ الْوَاقِدِيّ، وَعَلَى ظَاهِره يَنْطَبِق مَا ذَكَرَهُ اِبْن قُتَيْبَة وَحَكَاهُ اِبْن عَبْد الْبَرّ أَنَّهُ كَانَ قَبْلهَا بِثَمَانِيَةَ عَشَرَ شَهْرًا، وَعِنْد اِبْن سَنَدٍ عَنْ اِبْن أَبِي سَبْرَة أَنَّهُ كَانَ فِي رَمَضَان قَبْل الْهِجْرَة بِثَمَانِيَةَ عَشَرَ شَهْرًا، وَقِيلَ كَانَ فِي رَجَب حَكَاهُ اِبْن عَبْد الْبَرّ وَجَزَمَ بِهِ النَّوَوِيّ فِي الرَّوْضَة، وَقِيلَ قَبْل الْهِجْرَة بِثَلَاثِ سِنِينَ حَكَاهُ اِبْن الْأَثِير، وَحَكَى عِيَاض وَتَبِعَهُ الْقُرْطُبِيّ وَالنَّوَوِيّ عَنْ الزُّهْرِيّ أَنَّهُ كَانَ قَبْل الْهِجْرَة بِخَمْسِ سِنِينَ وَرَجَّحَهُ عِيَاض وَمَنْ تَبِعَهُ وَاحْتَجَّ بِأَنَّهُ لا خِلاف أَنَّ خَدِيجَة صَلَّتْ مَعَهُ بَعْد فَرْض الصَّلَاة، وَلا خِلاف أَنَّهَا تُوُفِّيَتْ قَبْل الْهِجْرَة إِمَّا بِثَلاثٍ أَوْ نَحْوهَا وَإِمَّا بِخَمْسٍ، وَلا خِلاف أَنَّ فَرْض الصَّلَاة كَانَ لَيْلَة الْإِسْرَاء. قُلْت: فِي جَمِيع مَا نَفَاهُ مِنْ الْخِلَاف نَظَر، أَمَّا أَوَّلا فَإِنَّ الْعَسْكَرِيّ حَكَى أَنَّهَا مَاتَتْ قَبْل الْهِجْرَة بِسَبْعِ سِنِينَ وَقِيلَ بِأَرْبَعٍ، وَعَنْ اِبْن الْأَعْرَابِيّ أَنَّهَا مَاتَتْ عَام الْهِجْرَة. وَأَمَّا ثَانِيًا فَإِنَّ فَرْض الصَّلَاة اُخْتُلِفَ فِيهِ فَقِيلَ كَانَ مِنْ أَوَّل الْبَعْثَة وَكَانَ رَكْعَتَيْنِ بِالْغَدَاةِ وَرَكْعَتَيْنِ بِالْعَشِيِّ ، وَإِنَّمَا الَّذِي فُرِضَ لَيْلَة الْإِسْرَاء الصَّلَوَات الْخَمْس. وَأَمَّا ثَالِثًا فَقَدْ تَقَدَّمَ فِي تَرْجَمَة خَدِيجَة فِي الْكَلَام عَلَى حَدِيث عَائِشَة فِي بَدْء الْخَلْق أَنَّ عَائِشَة جَزَمَتْ بِأَنَّ خَدِيجَة مَاتَتْ قَبْل أَنْ تُفْرَض الصَّلَاة، فَالْمُعْتَمَد أَنَّ مُرَاد مَنْ قَالَ بَعْد أَنْ فُرِضَتْ الصَّلَاة مَا فُرِضَ قَبْل الصَّلَوَات الْخَمْس إِنْ ثَبَتَ ذَلِكَ، وَمُرَاد عَائِشَة بِقَوْلِهَا مَاتَتْ قَبْل أَنْ تُفْرَض الصَّلَاة أَيْ الْخَمْس، فَيُجْمَع بَيْن الْقَوْلَيْنِ بِذَلِكَ، وَيَلْزَم مِنْهُ أَنَّهَا مَاتَتْ قَبْل الْإِسْرَاء. وَأَمَّا رَابِعًا فَفِي سَنَة مَوْت خَدِيجَة اِخْتِلَاف آخَر، فَحَكَى الْعَسْكَرِيّ عَنْ الزُّهْرِيّ أَنَّهَا مَاتَتْ لِسَبْعٍ مَضَيْنَ مِنْ الْبَعْثَة، وَظَاهِره أَنَّ ذَلِكَ قَبْل الْهِجْرَة بِسِتِّ سِنِينَ، فَرَّعَهُ الْعَسْكَرِيّ عَلَى قَوْل مَنْ قَالَ إِنَّ الْمُدَّة بَيْن الْبَعْثَة وَالْهِجْرَة كَانَتْ عَشْرًا.))

((**والمعراج لرسول الله عليه الصلاة والسلام في اليقظة بشخصه** (أي بجسده لا بالروح فقط) **إلى السماء، ثم إلى ما شاء الله تعالى من العُلى** (جمع عليا وهو مؤنّث أعلى أي السموات العلى) **حقٌّ**)) أي ثابت بالخبر المشهور، حتى إن منكره يكون مبتدعاً (أي خارجاً عن السنّة يُضَلَّلُ ولا يُكَفَّرُ في إنكار المعراج على التفصيل المذكور وأمّا إنكار نفس المعراج فهو كفر بلا شبهة لكونه ثابتاً من النص القطعي).

وإنكاره (المعراج) وادعاء استحالته إنما يبتنى على أصول الفلاسفة، وإلا (أي وإن لم يبن الكلامُ على اصولهم) فالخرق والالتئام على السموات جائز (ممكن).

والأجسام كلها متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر (فيمكن خرق السماء كخرق الأرض)، والله تعالى قادر على

الممكنات كلها (فهو قادر على الخرق ونحوه)، فقوله (أي قول المصنّف): ''في اليقظة'' إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج كان في المنام، على ما روي عن معاوية أنه سئل عن المعراج فقال: كانت رؤيا صالحة، وروي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج، قد قال تعالى: ﴿ **وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس** ﴾[١٢١].

وأجيب بأن المراد (بالرؤيا في الآية وقول معوية) الرؤيا بالعين، والمعنى (أي معنى قول عائشة) ما فقد جسده عن الروح، بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعاً.

وقوله (أي قول المصنّف): ''بشخصه'' إشارة إلى الرد على من زعم أنه كان للروح فقط، ولا يخفى أن المعراج في المنام أو بالروح ليس مما ينكر كل الإنكار (أي إنكاراً كثيراً)، والكفرة (جمع كافر) أنكروا أمر المعراج غاية الإنكار، بل وكثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك.

وقوله: ''إلى السماء'' إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج في اليقظة لم يكن إلا إلى بيت المقدس على مانطق به الكتاب (وهو قوله تعالى ﴿ سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام ﴾ الآية).

وقوله: ''ثم إلى ما شاء الله تعالى'' إشارة على اختلاف أقوال السلف، فقيل: إلى الجنة، وقيل: إلى العرش، وقيل: إلى فوق العرش، وقيل: إلى طرف العالم.

فالإسراء وهو من المسجد الحرام إلى بيت المقدس قطعي (يقيني) ثبت بالكتاب (أي بالقرآن ويُكَفَّرُ مُنكِره)، والمعراج من الأرض إلى السماء مشهور (أي ثبت بالحديث المشهور فلا يُكَفَّرُ مُنكِره بل يُفَسَّقُ)، من المساء إلى الجنة أو العرش أو غير ذلك آحاد (أي ثبت بالآحاد).

ثم الصحيح أنه عليه السلام إنما رأي ربه بفؤاده (أي بقلبه) لا بعينه.

[١٢١] الإسراء: الآية (٦٠).

فائدة مهمّة

وقد قال النووي في شرح مسلم:

((قَالَ الْقَاضِي عِيَاض– رَحِمَهُ اللَّه: اِخْتَلَفَ السَّلَف وَالْخَلَف هَلْ رَأَى نَبِيّنَا صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَبّه لَيْلَة الإِسْرَاء؟ فَأَنْكَرَتْهُ عَائِشَة رَضِيَ اللَّه عَنْهَا كَمَا وَقَعَ هُنَا فِي صَحِيح مُسْلِم، وَجَاءَ مِثْله عَنْ أَبِي هُرَيْرَة وَجَمَاعَة وَهُوَ الْمَشْهُور عَنْ اِبْن مَسْعُود، وَإِلَيْهِ ذَهَبَ جَمَاعَة مِنْ الْمُحَدِّثِينَ وَالْمُتَكَلِّمِينَ، وَرُوِيَ عَنْ اِبْن عَبَّاس رَضِيَ اللَّه عَنْهُمَا أَنَّهُ رَآهُ بِعَيْنِهِ، وَمِثْله عَنْ أَبِي ذَرّ وَكَعْب رَضِيَ اللَّه عَنْهُمَا وَالْحَسَن–رَحِمَهُ اللَّه– وَكَانَ يَحْلِف عَلَى ذَلِكَ، وَحُكِيَ مِثْله عَنْ اِبْن مَسْعُود وَأَبِي هُرَيْرَة وَأَحْمَد بْن حَنْبَل، وَحَكَى أَصْحَاب الْمَقَالَات عَنْ أَبِي الْحَسَن الْأَشْعَرِيّ، وَجَمَاعَة مِنْ أَصْحَابه أَنَّهُ رَآهُ، وَوَقَفَ بَعْض مَشَايِخنَا فِي هَذَا، وَقَالَ: لَيْسَ عَلَيْهِ دَلِيل وَاضِح وَلَكِنَّهُ جَائِز، وَرُؤْيَة اللَّه تَعَالَى فِي الدُّنْيَا جَائِزَة وَسُؤَال مُوسَى إِيَّاهَا دَلِيل عَلَى جَوَازهَا إِذْ لا يَجْهَل نَبِيّ مَا يَجُوز أَوْ يَمْتَنِع عَلَى رَبّه، وَقَدْ اِخْتَلَفُوا فِي رُؤْيَة مُوسَى صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَبّه، وَفِي مُقْتَضَى الآيَة وَرُؤْيَة الْجَبَل، فَفِي جَوَاب الْقَاضِي أَبِي بَكْر مَا يَقْتَضِي أَنَّهُمَا رَأَيَاهُ وَكَذَلِكَ اِخْتَلَفُوا فِي أَنَّ نَبِيّنَا مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلْ كَلَّمَ رَبّه سُبْحَانه وَتَعَالَى لَيْلَة الإِسْرَاء بِغَيْرِ وَاسِطَة أَمْ لا؟ فَحُكِيَ عَنْ الأَشْعَرِيّ وَقَوْم مِنْ الْمُتَكَلِّمِينَ أَنَّهُ كَلَّمَهُ، وَعَزَا بَعْضهمْ هَذَا إِلَى جَعْفَر بْن مُحَمَّد وَابْن مَسْعُود وَابْن عَبَّاس رَضِيَ اللَّه عَنْهُمَا، وَكَذَلِكَ اِخْتَلَفُوا فِي قَوْله تَعَالَى ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ﴾ فَالأَكْثَرُونَ عَلَى أَنَّ هَذَا الدُّنُوّ وَالتَّدَلِّي مُنْقَسِم مَا بَيْن جِبْرِيل وَالنَّبِيّ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ مُخْتَصّ بِأَحَدِهِمَا مِنْ الآخَر وَمِنْ السِّدْرَة الْمُنْتَهَى. وَذُكِرَ عَنْ اِبْن عَبَّاس وَالْحَسَن وَمُحَمَّد بْن كَعْب وَجَعْفَر بْن مُحَمَّد وَغَيْرهمْ أَنَّهُ دُنُوّ مِنْ النَّبِيّ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى رَبّه سُبْحَانه وَتَعَالَى أَوْ مِنْ اللَّه تَعَالَى، وَعَلَى هَذَا الْقَوْل يَكُون الدُّنُوّ وَالتَّدَلِّي مُتَأَوَّلا لَيْسَ عَلَى وَجْهه بَلْ كَمَا قَالَ جَعْفَر بْن مُحَمَّد: الدُّنُوّ مِنْ اللَّه تَعَالَى لا حَدّ لَهُ وَمِنْ الْعِبَاد بِالْحُدُود، فَيَكُون مَعْنَى دُنُوّ النَّبِيّ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ رَبّه سُبْحَانه وَتَعَالَى وَقُرْبه مِنْهُ ظُهُور عَظِيم مَنْزِلَته لَدَيْهِ، وَإِشْرَاق أَنْوَار مَعْرِفَته عَلَيْهِ، وَإِطِّلاعه مِنْ غَيْبه وَأَسْرَار مَلَكُوته عَلَى مَا لَمْ يُطْلِع سِوَاهُ عَلَيْهِ .

وَالدُّنُوّ مِنْ اللَّه سُبْحَانه لَهُ إِظْهَار ذَلِكَ لَهُ وَعَظِيم بِرّه وَفَضْله الْعَظِيم لَدَيْهِ، وَيَكُون قَوْله تَعَالَى: ﴿ قَاب قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ﴾ عَلَى هَذَا عِبَارَة عَنْ لُطْف الْمَحَلّ وَإِيضَاح الْمَعْرِفَة وَالإِشْرَاف عَلَى الْحَقِيقَة مِنْ نَبِيّنَا صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمِنْ اللَّه إِجَابَة الرَّغْبَة وَإِبَانَة الْمَنْزِلَة وَيُتَأَوَّل فِي ذَلِكَ مَا يُتَأَوَّل فِي قَوْله صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ رَبّه عَزَّ وَجَلَّ: '' مَنْ تَقَرَّبَ مِنِّي شِبْرًا تَقَرَّبْت مِنْهُ ذِرَاعًا . . . الْحَدِيث '' هَذَا كَلام الْقَاضِي .

وَأَمَّا صَاحِب التَّحْرِير فَإِنَّهُ اِخْتَارَ إِثْبَات الرُّؤْيَة. قَالَ: وَالْحُجَج فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَة وَإِنْ كَانَتْ كَثِيرَة لَكِنَّا لا نَتَمَسَّك إِلا بِالأَقْوَى مِنْهَا وَهُوَ حَدِيث اِبْن عَبَّاس رَضِيَ اللَّه عَنْهُمَا (أَتَعْجَبُونَ أَنْ تَكُون الْخُلَّة لإِبْرَاهِيمَ وَالْكَلام لِمُوسَى وَالرُّؤْيَة لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وَعَنْ عِكْرِمَة سَأَلَ اِبْنَ عَبَّاس رَضِيَ اللَّه عَنْهُمَا هَلْ رَأَى مُحَمَّد صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَبّه؟ قَالَ: نَعَمْ. وَقَدْ رُوِيَ بِإِسْنَادٍ لا بَأْس بِهِ عَنْ شُعْبَة عَنْ قَتَادَة عَنْ أَنَس رَضِيَ اللَّه عَنْهُ قَالَ: رَأَى مُحَمَّد صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَبّه. وَكَانَ الْحَسَن يَحْلِف لَقَدْ رَأَى مُحَمَّد صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَبّه. **وَالأَصْل فِي الْبَاب حَدِيث اِبْن عَبَّاس حَبْر الأُمَّة وَالْمَرْجُوع إِلَيْهِ فِي الْمُعْضِلات**، وَقَدْ رَاجَعَهُ اِبْن عُمَر رَضِيَ اللَّه عَنْهُمْ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَة وَرَاسَلَهُ هَلْ رَأَى مُحَمَّد صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَبّه؟ فَأَخْبَرَهُ أَنَّهُ رَآهُ. وَلا يَقْدَح فِي هَذَا حَدِيث عَائِشَة رَضِيَ اللَّه عَنْهَا لأَنَّ عَائِشَة لَمْ تُخْبِر أَنَّهَا سَمِعَتْ النَّبِيّ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُول: لَمْ أَرَ رَبِّي، وَإِنَّمَا ذَكَرَتْ مُتَأَوِّلَةً لِقَوْلِ اللَّه تَعَالَى: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولا ﴾ وَلِقَوْلِ اللَّه تَعَالَى: ﴿ لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ ﴾ وَالصَّحَابِيّ إِذَا قَالَ قَوْلا وَخَالَفَهُ غَيْره مِنْهُمْ لَمْ يَكُنْ قَوْله حُجَّة .

وَإِذَا صَحَّتْ الرِّوَايَات عَنْ اِبْن عَبَّاس فِي إِثْبَات الرُّؤْيَة وَجَبَ الْمَصِير إِلَى إِثْبَاتهَا فَإِنَّهَا لَيْسَتْ مِمَّا يُدْرَك بِالْعَقْلِ، وَيُؤْخَذ بِالظَّنِّ، وَإِنَّمَا يُتَلَقَّى بِالسَّمَاعِ وَلا يَسْتَجِيز أَحَد أَنْ يَظُنّ بِابْنِ عَبَّاس أَنَّهُ تَكَلَّمَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَة بِالظَّنِّ وَالاجْتِهَاد. وَقَدْ قَالَ مَعْمَر بْن رَاشِد حِين ذَكَرَ اِخْتِلاف عَائِشَة وَابْن عَبَّاس: مَا عَائِشَة عِنْدنَا بِأَعْلَم مِنْ اِبْن عَبَّاس، ثُمَّ إِنَّ اِبْن عَبَّاس أَثْبَتَ شَيْئًا نَفَاهُ غَيْره وَالْمُثْبِت مُقَدَّم عَلَى النَّافِي، هَذَا كَلام صَاحِب التَّحْرِير، **فَالْحَاصِل أَنَّ الرَّاجِح عِنْد أَكْثَر الْعُلَمَاء: أَنَّ رَسُول اللَّه صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَبّهُ بِعَيْنَيْ رَأْسه لَيْلَة الإِسْرَاء لِحَدِيثِ اِبْن عَبَّاس وَغَيْره مِمَّا تَقَدَّمَ. وَإِثْبَات هَذَا لا يَأْخُذُونَهُ إِلا بِالسَّمَاعِ مِنْ رَسُول اللَّه صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذَا مِمَّا لا يَنْبَغِي أَنْ يُتَشَكَّك فِيهِ.**

ثُمَّ إِنَّ عَائِشَة رَضِيَ اللَّه عَنْهَا لَمْ تَنْفِ الرُّؤْيَة بِحَدِيثٍ عَنْ رَسُول اللَّه صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَوْ كَانَ مَعَهَا فِيهِ حَدِيث لَذَكَرَتْهُ، وَإِنَّمَا اِعْتَمَدَتْ الاسْتِنْبَاط مِنْ الآيَات وَسَنُوَضِّحُ الْجَوَاب عَنْهَا.

فَأَمَّا اِحْتِجَاج عَائِشَة بِقَوْلِ اللَّه تَعَالَى: ﴿ لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَار ﴾ فَجَوَابه ظَاهِر، فَإِنَّ الإِدْرَاك هُوَ الإِحَاطَة وَاللَّه تَعَالَى لا يُحَاط بِهِ، وَإِذَا وَرَدَ النَّصّ بِنَفْيِ الإِحَاطَة لا يَلْزَم مِنْهُ نَفْي الرُّؤْيَة بِغَيْرِ إِحَاطَة، وَأُجِيبَ عَنْ الآيَة بِأَجْوِبَةٍ أُخْرَى لا حَاجَةَ إِلَيْهَا مَعَ مَا ذَكَرْنَاهُ، فَإِنَّهُ فِي نِهَايَة مِنْ الْحُسْن مَعَ اِخْتِصَاره.

وَأَمَّا اِحْتِجَاجهَا رَضِيَ اللَّه عَنْهَا بِقَوْلِ اللَّه تَعَالَى: ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّه إِلَّا وَحْيًا ﴾ الآيَة، فَالْجَوَاب عَنْهُ مِنْ أَوْجُه: أَحَدهَا: أَنَّهُ لا يَلْزَم مِنْ الرُّؤْيَة وُجُود الْكَلام حَال الرُّؤْيَة فَيَجُوز وُجُود الرُّؤْيَة مِنْ غَيْر كَلام.

الثَّانِي أَنَّهُ عَامّ مَخْصُوص بِمَا تَقَدَّمَ مِنْ الأَدِلَّة.

الثَّالِث مَا قَالَهُ بَعْض الْعُلَمَاء أَنَّ الْمُرَاد بِالْوَحْيِ الْكَلام مِنْ غَيْر وَاسِطَة، وَهَذَا الَّذِي قَالَهُ هَذَا الْقَائِل وَإِنْ كَانَ مُحْتَمَلا وَلَكِنَّ الْجُمْهُور عَلَى أَنَّ الْمُرَاد بِالْوَحْيِ هُنَا الإِلْهَام وَالرُّؤْيَة فِي الْمَنَام وَكِلاهُمَا يُسَمَّى وَحْيًا.

وَأَمَّا قَوْله تَعَالَى: ﴿ أَوْ مِنْ وَرَاء حِجَاب ﴾ فَقَالَ الْوَاحِدِيّ وَغَيْره: مَعْنَاهُ غَيْر مُجَاهِر لَهُمْ بِالْكَلامِ بَلْ يَسْمَعُونَ كَلامَهُ– سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى – مِنْ حَيْثُ لا يَرَوْنَهُ، وَلَيْسَ الْمُرَاد أَنَّ هُنَاكَ حِجَابًا يَفْصِل مَوْضِعًا مِنْ مَوْضِع وَيَدُلّ عَلَى تَحْدِيد الْمَحْجُوب فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ مَا يُسْمَع مِنْ وَرَاء الْحِجَاب حَيْثُ لَمْ يُرَ الْمُتَكَلِّم. وَاللَّه أَعْلَم.

فائدة مهمّة

(بقية من الصفحة السابقة)

وَذَهَبَ الْجُمْهُور مِنْ الْمُفَسِّرِينَ إِلَى أَنَّ الْمُرَاد (أي المراد بالآية: ﴿ ما كذب الفؤاد ما رأى ﴾) أَنَّهُ رَأَى رَبّه سُبْحَانه وَتَعَالَى، ثُمَّ اِخْتَلَفَ هَؤُلَاءِ فَذَهَبَ جَمَاعَة إِلَى أَنَّهُ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّم رَأَى رَبّه بِفُؤَادِهِ دُونَ عَيْنَيْهِ، وَذَهَبَ جَمَاعَة إِلَى أَنَّهُ رَآهُ بِعَيْنَيْهِ. قَالَ الإِمَام أَبُو الْحَسَن الْوَاحِدِيّ: قَالَ الْمُفَسِّرُونَ: هَذَا إِخْبَار عَنْ رُؤْيَة النَّبِيّ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَبّه عَزَّ وَجَلَّ لَيْلَة الْمِعْرَاج، قَالَ اِبْن عَبَّاس وَأَبُو ذَرّ وَإِبْرَاهِيم التَّيْمِيُّ: رَآهُ بِقَلْبِهِ. قَالَ: وَعَلَى هَذَا رَأَى بِقَلْبِهِ رَبّه رُؤْيَة صَحِيحَة وَهُوَ أَنَّ اللَّه تَعَالَى جَعَلَ بَصَره فِي فُؤَاده أَوْ خَلَقَ لِفُؤَادِهِ بَصَرًا حَتَّى رَأَى رَبّه رُؤْيَة صَحِيحَة كَمَا يَرَى بِالْعَيْنِ. قَالَ: وَقَدْ ذَهَبَ جَمَاعَة مِنْ الْمُفَسِّرِينَ إِلَى أَنَّهُ رَآهُ بِعَيْنِهِ وَهُوَ قَوْل أَنَس وَعِكْرِمَة وَالْحَسَن وَالرَّبِيع. قَالَ الْمُبَرِّد: وَمَعْنَى الآيَة أَنَّ الْفُؤَاد رَأَى شَيْئًا فَصَدَقَ فِيهِ وَ (مَا رَأَى) فِي مَوْضِع نَصْب أَيْ: مَا كَذَبَ الْفُؤَاد مَرْئِيّه، وَقَرَأَ اِبْن عَامِر (مَا كَذَّبَ) بِالتَّشْدِيدِ. قَالَ الْمُبَرِّد: مَعْنَاهُ أَنَّهُ رَأَى شَيْئًا فَقَبِلَهُ، وَهَذَا الَّذِي قَالَهُ الْمُبَرِّد عَلَى أَنَّ الرُّؤْيَة لِلْفُؤَادِ فَإِنْ جَعَلْتهَا لِلْبَصَرِ فَظَاهِر أَيْ: مَا كَذَبَ الْفُؤَاد مَا رَآهُ الْبَصَر. هَذَا آخِر كَلَام الْوَاحِدِيّ.))

[البحث في كرامات الأولياء]

((وكرامات الأولياء حق))

(تعريف الولي)

والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن، المواظب (صفة العارف) على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك (أي الاستغراق) في اللذات والشهوات.

وكرامته ظهور أمر خارق للعادة من قبله (أي من جانبه) غير مقارن لدعوى النبوة، فما لا يكون مقروناً بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجاً، وما يكون مقروناً بدعوى النبوة يكون معجزة.

(الدليل على ثبوت الكرامة)

والدليل على حقية الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن إنكاره خصوصاً الأمر المشترك (وهو ظهور الكرامة)، وإن (وصلية) كانت التفاصيل آحاداً.

وأيضاً الكتاب ناطق بظهورها (أي الكرامة) من مريم (أمّ عيسى عليه السلام) ومن صاحب سليمان عليه السلام (وهو وزيره آصف)، وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة إلى إثبات الجواز.

(تفسير الكرامة وأمثالها)

ثم أورد (المصنّف) كلاماً يشير إلى تفسير الكرامة وإلى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة جداً فقال:

((فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة)) كإتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الأشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف (أي النظر) مع بعد المسافة.

((وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة)) كما في حق مريم فإنه قال تعالى: ﴿ **كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله** ﴾[122].

((والمشي على الماء)) كما نقل عن كثير من الأولياء.

((والطيران في الهواء)) كما نقل عن جعفر بن أبي طالب (هو أخو عليّ رضي الله تعالى عنه) ولقمان السرخسي وغيرهما.

((وكلام الجماد والعجماء))، أما كلام الجماد فكما روي أنه كان بين يدي سليمان (الفارسي) وأبي الدرداء رضي الله عنهما[123] قصعة (إناء معروف) فسبحت وسمعا تسبيحها.

وأما كلام العجماء فتكليم الكلب لأصحاب الكهف، وكما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ‟**بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها** (أي وضع عليها شيئاً ثقيلاً) **إذا التفتت البقرة إليه وقال: إني لم أخلق لهذا إنما خلقت للحرث** (أي للزراعة)، **فقال الناس** (أي الصحابة): **سبحان الله بقرة تكلم، فقال النبي عليه السلام: آمنت بهذا** (أي بأن الله تعالى قادر عليه والحديث رواه البخارى ومسلم عن ابى هريرة مع قليل تفاوت)‟[124].

((واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهم من الأعداء وغير ذلك من الأشياء)) مثل رؤية عمر رضي الله عنه

---

[122] آل عمران: الآية (٣٧).

[123] **قال السيوطي:** قوله: روي أنه كان بين يدي سلمان وأبي الدرداء..الخ . أخرجه البيهقى وأبو نعيم كلاهما فى دلائل النبوة.

[124] **قال السيوطي:** حديث: ((بينما رجل يسوق بقرة...)) الحديث أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة.

وهو على المنبر بالمدينة جيشه (نصب بالرؤية) بنهاوند (اسم موضع) حتى إنه قال لأمير جيشه: "**يا سارية** (هو اسم الأمير) **الجبل الجبل**"[125] تحذيراً له من وراء الجبل لمكر العدو هناك، وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة، وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به[126]، وكجريان النيل بكتاب عمر رضي الله عنه[127] وأمثال هذا أكثر من أن تحصى.

(ردّ المصنّف على مذهب المعتزلة المنكِرة لكرامة الأولياء)

ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الأولياء بأنه لو جاز ظهور خوارق العادات من الأولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي أشار (المصنّف) إلى الجواب بقوله:

((**ويكون ذلك**)) أي ظهور خوارق العادات من الأولياء أو الولي الذي هو من آحاد الأمة ((**معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته لأنه يظهر بها**)) أي بتلك الكرامة ((**أنه ولي ولن يكون ولياً إلا وأن يكون محقاً** (أي صاحب الحق) **في ديانته وديانته الإقرار**)) باللسان والتصديق بالقلب ((**برسالة رسوله**)) مع الطاعة له في أوامره ونواهيه، حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة (للنّبيّ) لم يكن ولياً (بل كافراً) ولم يظهر ذلك على يده (أي الخارق الذى يسمّى كرامة بل إنّما يظهر عنه الاستجراج).

والحاصل (أي حاصل الجواب) أن الأمر الخارق للعادة فهو بالنسبة إلى النبي عليه السلام معجزة سواء ظهر ذلك من قِبَلِه (أي من جانبه) أو من قبل آحاد من أمته، وبالنسبة إلى الولي كرامة (أي إذا ظهر عن الولي) لخلوه عن دعوى نبوةِ مَنْ ظهر ذلك من قبله.

(ثلاثة فروق بين صاحب المعجزة والكرامة)

(١) فالنبي لا بد من علمه بكونه نبياً.

(٢) ومن قصده إظهار خوارق العادات (لأنّ التحدّى لا يمكن بدون القصد).

(٣) ومن حكمه قطعاً بموجب المعجزات (أي لا بد من أن يكون حكم النبي قطعياً مفيداً لليقين بمقتضى معجزاته الدالة على صدقه) بخلاف الولي.

---

[125] **قال السيوطي:** حديث : ((قول عمر : يا سارية ، الجبل الجبل)) أخرجه البيهقي وأبو نعيم كلاهما فى دلائل النبوة بسند حسن من طريق ابن عمر.

[126] **قال السيوطي:** حديث : ((شرب خالد السمّ من غير تضرر)) أخرجه أبو يعلى والبيهقي وأبو نعيم فى الدلائل عن أبي السفر.

[127] **قال السيوطي:** حديث جريان النيل لكتاب عمر . أخرجه أبو الشيخ ابن حبان في كتاب العظمة بسند فيه مبهم.

[البحث فى خلفاء الراشدين المهديين]

((**وأفضل البشر بعد نبينا**)) والأحسن أن يقال: بعد الأنبياء (لئلا يلزم تفضيل الخلفاء على الأنبياء)، لكنه (المصنّف) أراد (بالبَعْدِ) البعدية الزمانية، وليس بعد نبينا نبي (فلا يلزم تفضيل الخلفاء على نبيّ)، ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام إذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا (أي يكون حياً بعده سواء وُلِدَ قبله أو بعده) انتقض (كلامُ المصنّف) بعيسى عليه السلام (لأنّه موجود بعد نبينا)، ولو أريد كل بشر يولد بعده (لئلا ينتقض بعيسى عليه السلام) لم يفد (كلامُ المصنّف) التفضيل على الصحابة (لأنّهم وُلدوا قبله أو فى زمنه لا بعده)، ولو أريد كل بشر هو موجود على وجه الأرض (سواء وُلِدَ فى زمانه أو بعده أو قبله ليدخل الصحابة والتابعين ومن بعدهم) لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم، ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الأرض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (لأنّه ينزل على وجه الأرض وعلى أي حالٍ أفضل البشر بعد الأنبياء هو.....)

((**أبو بكر الصديق** (رضي الله تعالى عنه))) الذي صدق النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير تلعثم (أي تَوَقُّفٍ وتردد، وفي المعراج بلا تردد (مع شدّة إنكار الناس أمرَ المعراج حتى قيل ارتدّ لذلك بعض من آمن).

((**ثم عمر الفاروق** (رضي الله تعالى عنه))) الذي فرّق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات.

((**ثم عثمان ذي النورين** (رضي الله تعالى عنه))) لأن النبي عليه السلام زوّجه رقية[١٢٨] ولما ماتت رقية (رضي الله تعالى عنها) زوَّجه أم كلثوم (رضي الله تعالى عنها، وكلتاهما من بنات النبي صلى الله عليه وسلّم) ولما ماتت (أمّ كلثوم رضي الله تعالى عنها) قال (النبي صلى الله عليه وسلّم): لو كان عندي ثالثة لزوجتكها.

((**ثم علي المرتضى** (رضي الله تعالى عنه))) من عباد الله وخُلَّص (جمع خالص) أصحاب رسول الله.

على هذا (أي على الترتيب المذكور) وجدنا السلف (أي أكثرهم)، والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك (الترتيب)، وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين (أي الشيعة وأهل السنّة فى أفضلية عثمان أو علي) متعارضة ولم نجد هذه المسألة مما يتعلق به شيء من الأعمال أو يكون التوقف فيه مخلاً بشيء من الواجبات، والسلف (أي بعضهم) كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي رضي الله عنهما حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين (أبو بكر وعمر رضي الله عنهما) ومحبة الختنين (عثمان وعلي رضي الله عنهما)، والإنصاف أنه إن أريد بالأفضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة (أي ترجيح لأنّ كثرة الثواب لا تعرف بالعقل)، وإن أريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا (توقف بل يجب تفضيلُ علي لأنّ فضائله كثيرة جدّاً).

((**وخلافتهم**)) أي نيابته عن الرسول في إقامة الدين بحيث يجب على كافة الأمم الاتباع ((**على هذا الترتيب**)) أيضاً (أي ترتيب الأفضلية)، يعني أن الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم، وذلك (الترتيب) لأن الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبي بكر رضي الله عنه، وأجمعوا على ذلك وبايعه (أي أبي بكر رضي الله عنه) علي رضي الله عنه على رؤوس الأشهاد (أي بمحضر الشاهدين علانية لا سراً وخفية) بعد توقف كان منه (أي علي)، ولو لم تكن الخلافة حقاً له (أي لأبى بكر) لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه علي رضي الله عنه كما نازع معاوية ولاحتج عليهم لو كان في حقه (أي فى حق علي رضي الله عنه)

---

[١٢٨] **قال السيوطي:** حديث : ((أنّه صلى الله عليه وسلم زوّج عثمان رقية ولما ماتت رقية زوّجه أم كلثوم ، ولما ماتت قال صلى الله عليه وسلم : لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها)) . أخرجه الطبراني فى الكبير من حديث عصمة بن مالك.

نص (على خلافته دون أبي بكر) كما زعمت الشيعة، وكيف يتصور في حق أصحاب رسول الله الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد.

ثم إن أبا بكر رضي الله لما أيس من حياته دعا عثمان رضي الله عنه وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه، فلمّا كتب عثمان ختم الصحيفة وأخرجها إلى الناس وأمرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي فقال (علي): بايعنا لمن كان فيها وإن كان عمر رضي الله عنه.

وبالجملة (أي خلاصة الكلام) وقع الاتفاق على خلافته (أي عمر)، ثم استشهد (أي صار شهيداً) عمر رضي الله عنه.

فائدة مهمّة	قال ابن عمر كان سبب موت أبي بكر وفات رسول الله صلى الله عليه وسلّم، فما زال جسمه ينقض حتى مات (رواه حاكم). وسبب وفات عمر أنّه كان يصلى صلوة الفجر فضربه أبو لؤلؤة المجوسى غلام مغيرة بن شعبة الصحابى بخنجر، وذلك لأنّه شكى إلى عمر عن سيده وقال قد وضع عَلَيَّ خراجاً ثقيلاً فلم يُصَدِّقْه وقال إن كسبك لا يقصر عن خراجك، وكان أبو لؤلؤة حاذقاً بكثير من الصناعات فغضب عليه حتى جرحه فمات يوم الأحد. (نبراس)

وتَرَكَ (عُمَرُ) الخلافةَ شورى بين ستة: عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، ثم فوض الأمرَ خمستُهم إلى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه، فاختار عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لأوامره ونواهيه وصلوا معه الجمع والأعياد، فكان إجماعاً.

ثم استشهد (عثمان) وترك الأمر مهملاً (أي لم يفوّض الخلافة إلى أحد) فاجتمع كبار المهاجرين والأنصار على علي رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة، وما وقع من المخالفات والمحاربات (بين علي ومعاوية) لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد، وما وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في هذه المسألة وادعاء كل من الفريقين النص في باب الإمامة وإيراد الأسئلة والأجوبة من الجانبين فمذكور في المطولات.

[البحث في الخلافة]

((**والخلافة** (بعد النبي صلى الله عليه وسلّم) **ثلاثون سنة ثم بعدها مُلْكٌ وأمارةٌ**)) لقوله عليه السلام: ''**الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضوضاً** (أي سلطة ظالمة)''[129].

وقد استشهد علي رضي الله عنه على رأس ثلاثين سنة من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل كانوا ملوكاً وأمراء (لأنّهم بعد ثلاثين سنة)، وهذا (أي انتهاء الخلافة على ثلاثين سنة) مشكل، لأن أهل الحل والعقد (أي المجتهدين) من الأمة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلاً، ولعل المراد (من حديث النبي صلى الله عليه وسلّم) أن الخلافة الكاملة التي لا يشوبها (أي لا يختلط بها) شيء من المخالفة وميل (أي إعراض) عن المتابعة تكون ثلاثين سنة وبعدها (أي بعد ثلاثين سنة) قد تكون (الخلافة الكاملة) وقد لا تكون (الخلافة الكاملة).

(كون الإمام للمسلمين واجباً)

ثم الإجماع على أن نصب الإمام واجب وإنما الخلاف في أنه هل يجب على الله تعالى أو على الخلق بدليل سمعي أو عقلي.

والمذهب (أي مذهب أهل السنّة) أنه يجب على الخلق (لا على الله تعالى) سمعاً (بدليل سمعي)، لقوله عليه السلام:''**من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية**''[130] ولأن الأمة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الإمام حتى قَدَّمُوْه (نَصْبَ الإمام) على الدفن (على دفن النبي صلى الله عليه وسلّم)، وكذا بعد موت كل إمام (من الخلفاء الراشدين ومن بعدهم)، ولأن كثيراً من الواجبات الشرعية يتوقف عليه (أي على نصب الامام) كما أشار (المصنّف) إليه (أي إلى التوقّف) بقوله:

((**والمسلمون لا بد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامةِ حدودهم، وسَدِّ ثُغُورهم** (أي حفظ أطراف دار الإسلام)، **وتجهيزِ جيوشهم، وأخذِ صدقاتهم، وقهرِ المُتَغَلِّبَة** (أي الغالبين بلا حق) **والمُتَلَصِّصَة** (أي السارقين المبالغين في السرقة)، **وقُطّاعِ الطريق، وإقامةِ الجُمَعِ والأعياد، وقطعِ المنازعات الواقعة بين العباد، وقبولِ الشهادات القائمة على الحقوق، وتزويجِ الصغار** (جمع صغير) **والصغائر** (جمع صغيرة) **الذين لا أولياء لهم، وقِسْمَةِ الغنائم**)) ونحو ذلك من الأمور التي لا يتولاها آحاد الأمة.

اعتراض | فإن قيل: لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة (أي سياسة وغلبة) في كل ناحية (في كل طرف من الأرض) ؟ ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة (على جميع بلاد الإسلام) ؟

جواب | قلنا: لأنه (أي الاكتفاء) يؤدي إلى منازعات ومخاصمات مفضية إلى اختلال أمر الدين والدنيا كما يشاهد في زماننا هذا.

اعتراض | فإن قيل: فَلْيُكْتَفَ بذي شوكة له الرياسة العامة إماماً كان أو غير إمام (كالأمير)، فإن انتظام الأمر يحصل بذلك كما في عهد الأتراك (جمع تُرك).

---

[129] **قال السيوطي:** حديث: ((الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضوضاً)) الحديث أخرجه أبو داوود والترمذي وحسّنه والنسائي والحاكم من حديث سفينة.

[130] **قال السيوطي:** حديث : ((من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية)) أخرجه مسلم من حديث ابن عمر بلفظ ((من مات بغير إمام..)).

جواب قلنا: نعم يحصل بعض النظام من أمر الدنيا (كدفع قطاع الطريق والسارقين والمتغلّبين) ولكن يختل أمر الدين (لأنّ الملِكَ إن لم يكن موصوفاً بشرائط الإمامة لم ينفذ الأحكام الشرعية)، وهو (أي أمر الدين) المقصود الأهم والعمدة العظمى.

اعتراض فإن قيل: فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خالياً عن الإمام فتعصي الأمة كلهم (لتركهم الواجب) وتكون ميتتهم ميتة جاهلية (وهذا باطل لأنّ الأمّة لا تجتمع على الضلالة).

جواب قلنا: قد سبق أن المراد الخلافة الكاملة (لا الخلافة المطلقة)، ولو سُلِّمَ (اعتراضُكم) فلعل بعدها دور الخلافة ينقضي دون دور الإمامة بناء على أن الإمام أعم، لكن هذا الاصطلاح (أي كون الإمامة أعم من الخلافة) مما لم نجده للقوم (من أهل السنّة أو من المتكلمين كلّهم)، بل من الشيعة من يزعم أن الخليفة أعم ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة دون إمامتهم، وأما بعد الخلفاء العباسية فالأمر مشكل (إذ ليس بعدهم خلافة كُلّيًّا).

((**ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهراً**)) لِيُرْجَعَ إليه (فى المهمّات) فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض (أي المقصود) من نصب الإمام، ((**لا مُخْتَفِياً**)) من أعين الناس خوفاً من الأعداء وما للظلمة من الاستيلاء (أي الغلبة)، ((**ولا مُنْتَظَرًا**)) خروجه عند صلاح زمان وانقطاع مواد الشر والفساد والخلال (أي الزوال) نظام أهل الظلم والعناد، لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الإمامية منهم أن الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد تقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القاسم المنتظَر المهدي، وقد اختفى خوفاً من أعدائه (وهم الخلفاء العباسية فإنّهم كانوا لا يرضون باجتماع الناس على العلويين حسداً وخوفاً من خروجهم للخلافة) وسيظهر (قبل الساعة) فيملأ الدنيا قسطاً وعدلاً كما ملئت (قبل خروجه) جوراً وظلماً، ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما.

وأنت خبير بأن اختفاء الإمام وعدمه سواء في عدم حصول الأغراض المطلوبة من وجود الإمام (كإقامة الحدود ودفع الكفار والظالمين)، وأن خوفه من الأعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه إلا الاسم، بل غاية الأمر أن يوجب إخفاء دعوى الإمام كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الإمامة.

وأيضاً عند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس إلى الإمام أشد وانقيادهم له أسهل.

((**ويكون من قريشٍ ولا يجوز من غيرهم، ولا يختص ببني هاشم وأولاد علي رضي الله عنه**)).

يعني يشترط أن يكون الإمام قريشياً لقوله عليه السلام: ''**الأئمة من قريش**''[131] وهذا (الحديث) وإن (وصلية) كان خبر واحد لكن لما رواه أبو بكر رضي الله عنه محتجاً به على الأنصار (حين أرادوا أن يكون الخلافة فيهم لا قريش) ولم ينكره (بل عملوا به) أحد فصار مجمعاً عليه لم يخالف فيه (أي فى اشتراط القرشية) إلا الخوارج وبعض المعتزلة.

ولا يشترط أن يكون هاشمياً أو علوياً لما ثبت بالدليل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع أنهم لم يكونوا من بين هاشم وإن (وصلية) كانوا من قريش فإن قريشاً اسم لأولاد النضر بن كنانة وهاشم هو أبو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن

---

[131] **قال السيوطي**: حديث : ((الأئمّة من قريش)) أخرجه الإمام أحمد من حديث أبي بردة والبيهقي فى سننه من حديث أنس.

كعب بن لويء بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، فالعلوية والعباسية من بني هاشم، لأن العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب وأبو بكر قرشي لأنه ابن أبي قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لويء، وكذا عمر لأنه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب، وكذا عثمان لأنه ابن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف.

((**ولا يُشترَط**)) في الإمام ((**أن يكون معصوماً**)) لما مر من الدليل على إمامة أبي بكر مع عدم القطع (مع عدم الدليل بعصمته.

وأيضاً الاشتراط هو المحتاج إلى الدليل، وأما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط.

(دليل الشيعة على اشتراط العصمة للإمام)

احتج المخالف (أي الشيعة) بقوله تعالى: ﴿ **لا ينال عهدي الظالمين** ﴾[١٣٢] وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الإمامة.

(الردّ على الشيعة)

والجواب: المنع (أي منع أن غير المعصوم ظالم) فإن الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والإصلاح (أي تداركها بالعمل الصالح) فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالماً (لجواز أن يرتكب صغيرة فقط أو كبيرة ولكن يتوب عنها ويصلح العمل فيخرج عن العصمة ولا يدخل في حد الظالم).

(حقيقة العِصمة)

وحقيقة العصمة أن لا يخلق اللّٰهُ تعالى في العبدِ الذنبَ مع بقاء قدرته واختياره، وهذا معنى قولهم: هي (أي العصمة) لطف من الله تعالى يحمله (أي العبد) على فعل الخير وزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتداء، ولهذا (أي لاشترط بقاء القدرة) قال الشيخ أبو منصور رحمه الله: العصمة لا تزيل المحنة (أي الامتحان).

وبهذا يظهر فساد قول من قال (هم بعض الشيعة): إنها (أي العصمة) خاصية في نفس الشخص (أي روحه) أو في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه، كيف (أي كيف يمتنع صدور الذنب عنه) ولو كان الذنب ممتنعاً لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثاباً عليه !!

((**ولا** (يُشترط) **أن يكون** (الإمامُ) **أفضل أهل زمانه**)) لأن المساوي في الفضيلة بل المفضول الأقل علماً وعملاً ربما كان أعرف بمصالح الإمامة ومقاصدها وأقدر على القيام بمواجبها، خصوصاً إذا كان نصب المفضول ادفع للشر وأبعد عن إثارة الفتنة، ولهذا (أي لعدم اشتراط الأفضلية) جعل عمر رضي الله عنه الإمامة شورى بين ستة مع القطع بأن بعضهم أفضل من البعض.

اعتراض فإن قيل: كيف صح جعل الإمامة شورى بين الستة مع أنه لا يجوز نصب إمامين في زمان واحد ؟

جواب قلنا: غير الجائز هو نصب إمامين مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم من ذلك من امتثال أحكام

---

[١٣٢] البقرة: الآية (١٢٤).

متضادة، وأما في الشورى فالكل بمنزلة إمام واحد.

((**ويُشترَط أن يكون من أهل الوِلاية المطلَقَة الكامِلة**)) أي مسلماً حراً ذكراً عاقلاً بالغاً، إذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً، والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في أعين الناس، والنساء ناقصات عقل ودين، والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الأمور والتصرف في مصالح الجمهور.

((**سائِساً**)) أي مالكاً للتصرف في أمور المسلمين بقوة رأيه ورويته (أي فكره) ومعونة بأسه (في قلوب الناس) وشوكته (أي قوة القاهرة).

((**قادِراً**)) بعمله وعدلة وكفايته (أي إصابة الرأي في المعاملات) وشجاعته ((**على تنفيذ الأحكام وحِفْظِ حُدودِ دارِ الإسلام وإنصافِ المظلوم من الظالِم**)) إذ الإخلال بهذه الأمور مخل بالغرض من نصب الإمام.

((**ولا ينعزِل الإمام بالفِسْق**)) أي بالخروج عن طاعة الله تعالى، ((**والجَوْرِ**)) أي الظلم على عباد الله تعالى، لأنه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف قد كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والأعياد بإذنهم ولا يرون الخروج عليهم (أي لا يعتقدون جوازه).

ولأن العصمة ليست بشرط للإمامة ابتداء (لأنّه يجوز نصب غير المعصوم) فبقاءً أولى (أي بقاء غير المعصوم على الخلافة أولى بالجواز من نصبه).

وعن الشافعي رحمه الله أن الإمام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وأمير، وأصل المسألة أن الفاسق ليس من أهل الولاية (أي التصرف) عند الشافعي رحمه الله، لأنّه لا ينظر لنفسه (أي لا يتفكّر في صلاح نفسه) فيكف ينظر لغيره، وعند **أبي حنيفة** رحمه الله هو (أي الفاسق) من أهل الولاية حتى يصح للأب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة، والمسطور (أي المكتوب) في كتب الشافعية أن القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الإمام، والفرق أن في انعزاله (أي الإمام) ووجوب نصب غيره إثارة الفتنة لما (موصولة) له من الشوكة بخلاف القاضي، وفي رواية النوادر عن العلماء الثلاثة (هم **الإمام الأعظم أبو حنيفة** والإمام أبو يوسف والإمام محمّد بن حسن) أنه لا يجوز قضاء الفاسق (والرواية المشهورة الجواز)، وقال بعض المشايخ: إذا قُلِّدَ الفاسق ابتداء يصح (قضاؤه) ولو قُلِّدَ وهو عدل ينعزل بالفسق لأن المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها (أي بدون العدالة)، وفي فتاوى قاضي خان: أجمعوا على أنه (أي القاضي) إذا ارتشى (أي أخذ الرشوة) لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى (أي في الحكم الذي أخذ الرشوة عليه) وأنه إذا أخذ القاضي القضاءَ بالرشوة لا يصير قاضياً ولو قضى لا ينفذ قضاؤه.

[البحث في العقائد المتفرّقة]

((وتجوز الصلاةُ خلف كل بَرٍّ وفَاجِرٍ)) لقوله عليه السلام: ''**صلوا خلف كل بَرّ وفاجر**''[١٣٣]، ولأن علماء الأمة كانوا يصلون خلف الفَسَقَةِ (جمع فاسق) وأهل الأهواء والبِدَع (جمع بدعة) من غير نكير، وما (موصولة) نقل عن بعض السلف (كالإمام أبي حنيفة) من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهة إذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع، وهذا (أي جواز الصلوة خلف الفاسق) إذا لم يؤد الفسق أو البدعة إلى حد الكفر، وأما إذا أدي إليه (أي إلى الكفر) فلا كلام في عدم جواز الصلاة.

ثم المعتزلة وإن (وصلية) جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يُجوِّزون الصلاة خلفه لما أن شرط الإمام عندهم عدم الكفر (سواء كان مؤمناً أو بين المنزلتين) لا وجود الإيمان بمعنى التصديق والإقرار والأعمال جميعاً.

((ويُصَلّى (أي صلوة الجنازة) **على كل بَرّ وفاجر**)) إذا مات على الإيمان (بحسب الظاهر)، للإجماع، ولقوله عليه السلام: ''**لا تَدَعُوْا** (أي لا تتركوا) **الصلاة على من مات من أهل القبلة**''[١٣٤].

اعتراض فإن قيل: أمثال هذه المسائل (أي المسائل المذكورة من جواز الصلوة خلف كل برٍّ وفاجرٍ ووجوب الصلوة عليه) إنما هي من فروع الفقه (لأنّ موضوعها العمل) فلا وجه لإيرادها في أصول الكلام وإن أراد (المصنّف) أن اعتقاد حقية ذلك واجب (أي يجب الاعتقاد بجواز الصلوة خلف الفاسق ووجوب الصلوة عليه) وهذا من الأصول فجميع مسائل الفقه كذلك !

جواب قلنا: إنه لما فرغ عن مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والأفعال والمعاد والنبوة والإمامة على قانون أهل الإسلام وطريق أهل السنة والجماعة، حاول (أي قَصَدَ) التنبيه على نبذ (أي قليل) من المسائل التي يتميز بها أهل السنة من غيرهم مما خالفت فيه المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو الملاحدة أو غيرهم من أهل البدع والأهواء، سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد (انتهى الجواب).

((ويُكَفُّ عن ذِكْرِ **الصحابة إلا بخير**)) لما روي في الأحاديث الصحيحة من مناقبهم ووجب الكف عن الطعن فيهم، لقوله عليه السلام: ''**لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه** (مد)''[١٣٥] ولقوله عليه السلام: ''**أكرِموا أصحابي فإنهم خياركم**''[١٣٦] الحديث، ولقوله عليه السلام: ''**اللّٰهَ اللّٰهَ في أصحابي** (أي اتّقوا الله فى أصحابى) **لا تتخذوهم غرضاً** (محل سبٍّ وطعنٍ) **من بعدي فمن أحبّهم فبِحُبّي أحبّهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم**

---

١٣٣ **قال السيوطي**: حديث : ((صلوا خلف كل بر وفاجر)) أخرجه أبو داوود من حديث مكحول عن أبي هريرة وهو منقطع وللطبراني فى الكبير بسند واهٍ من حديث ابن عمر : صلّوا خلف من قال لا إله إلا الله .

١٣٤ **قال السيوطي**: حديث : ((لا تدعوا الصلوة على من مات من أهل القبلة)) أخرجه الطبراني فى الكبير من حديث ابن عمر بسند واه بلفظ : ((صلوا خلف كل من قال : لا إله إلا الله)) .

١٣٥ **قال السيوطي**: حديث : ((لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق...)) الحديث أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري .

١٣٦ **قال السيوطي**: حديث : ((أكرموا أصحابى فإنهم خياركم)) ورد معناه فى عدة أحاديث (رواه الترمذي والنسائي وغيرهما).

ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن أذى الله فيوشِك (أي يقرب) **أن يَأخُذه** (أي يعذّبه الله تعالى)''[١٣٧].

ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي الحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة أحاديث صحيحة.

وما وقع بينهم (أي بين الصحابة) من المنازعات والمحاربات (كحرب الجمل وحرب الصفّين) فله محامل (أي مواضع حمل) وتأويلات، فسبهم والطعن فيهم إن كان مما يخالف الأدلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها (أي نسبتها إلى الزنا)، وإلا فبدعة وفسق.

وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية وأعوانه، لأنَّ غاية أمرهم البغي والخروج على الإمام (وهو على رضي الله تعالى عنه)، وهو (أي البغي والخروج) لا يوجب اللعن.

فائدة مهمّة لا يخفى أنّ الشارح قَصَّرَ ما فى حق هذا الصحابى (اى معاوية رضى الله تعالى عنه) حيث اكتفى بعدم جواز اللعن . وأقول قد صرّح علماء الحديث بأن معاوية رضى الله تعالى عنه من كبار الصحابة ونجبائهم ومجتهديهم ولو سُلِّمَ أنه من صغائرهم فلا شك فى أنه دخل فى عموم الأحاديث الصحيحة الواردة فى تشريف الصحابة بل قد ورد فيه بخصوصه أحاديث كقوله عليه الصلوة والسلام ''اللّهمّ اجعله هادياً مهديًّا واهد به'' رواه الترمذي، وقوله عليه الصلوة والسلام ''اللّهمّ عَلِّمْ معاوية الحساب والكتاب وقه العذاب'' رواه احمد. وما قيل من أنه لم يثبت فى فضله حديث فمحل نظر وكان السلف يغبضون من سبّه وطعنه وقيل لابن عباس أن معاوية صلّى الوتر ركعة واحدة قال دَعْه فانه فقيه صَحِبَ رسولَ الله صلى الله عليه وسلّم كما فى صحيح البخاري. وسَبّه رجلٌ عند خليفة الراشد عمر بن عبد العزيز فجلده وقال آخر أمير المؤمنين يزيد فجلده. وقيل للإمام الجليل عبد الله بن مبارك أمعاوية أفضل أم عمر بن عبد العزيز رضى الله عنهما؟ قال غبار فرس معاوية إذا غزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلّم أفضل من عمر، وقال القاضي عياض المالكي في الشفاء: قال مالك: ''من شتم أحدًا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم، أبا بكر أو عمر أو عثمان أو معاوية أو عمرو بن العاص، فإن قال كانوا على كفر وضلال قُتل، وإن شتمهم بغير هذا من مشاتمة الناس نكل نكالاً شديدًا'' انتهى. وقد ألّفنا في هذا الباب رسالة، وسمّيناها ''النهاية عن ذمّ معاوية'' (النبراس)

وإنما اختلفوا في يزيد بن معاوية، حتى ذكر في الخلاصة (هو كتاب خلاصة الفتاوى لطاهر بن أحمد بن عبد الرشيد بن الحسين افتخار الدين البخاري، شيخ الحنفيّة بما وراء النهر تُوُفّيَ سنة ٥٤٢ ه) وغيرها: أنه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجَّاج، لأن النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين[١٣٨]، ومن كان من أهل القبلة (هو الذى يصلى إلى الكعبة)، وما نقل من لعن النبي عليه السلام لبعض من أهل القبلة (وكان هذا نادر الوقوع جدًّا) فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعمله غيره.

وبعضهم (مثلاً ابن الجوزى المحدّث والإمام أحمد بن حنبل والقاضي أبو يعلى) أطلق اللعن عليه (أي على يزيد) لما أن كفر حين أمر بقتل الحسين رضي الله عنه، واتفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجازه أو رضي به.

والحقُّ أن رضى يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانة أهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه وإن كانت تفاصيله آحاداً، فنحن لا نتوقف في شأنه (أي فى قبح فعله بل نجزم بأنّه قبيح الفعل) بل (نتوقّف) في إيمانه، لعنة الله عليه وأنصاره وأعوانه.

((**ونشهد بالجنة للعشرة الذين بَشَّرَهم النبيُ عليه الصلاة والسلام**)) حيث قال عليه السلام: **''أبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعلى في الجنة، وطلحة في الجنة، وزبير في الجنة، وعبد الرحمن بن**

---

١٣٧ **قال السيوطي:** حديث: ((الله الله أصحابى...)) الحديث أخرجه الترمذى من حديث عبد الله بن مغفل.

١٣٨ **قال السيوطي:** حديث: ((النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين، ومن كان من أهل القبلة)) ورد معناه في عدّة أحاديث.

عوف في الجنة، وسعد بن أبي وقاص في الجنة، وسعيد بن زيد في الجنة، وأبو عبيدة بن الجرّاح في الجنة''[139] وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما روي في الحديث الصحيح ''**أن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة''**[140]، ''**وأن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة''**[141]، وسائر الصحابة لا يذكرون إلا بخير ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين، ولا نشهد بالجنة أو النار لأحد بعينه، بل نشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة والكافرين من أهل النار.

((**ونرى** (أي نعتقد) **المسح على الخفين في السفر والحضر**)) لأنه (أي المسح) وإن كان زيادة على الكتاب (لأنّ ما فى القرآن هو غسل الرجلين) لكنه ثابت بالخبر المشهور (والزيادة على القرآن بالحديث المشهور جائز بإجماع الأصوليين).

وسئل علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين فقال: ''**جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مدته ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، ويوماً وليلة للمقيم''**[142]، وروى أبو بكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ''**أنه رَخَّصَ للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن وللمقيم يوماً وليلة''**[143] إذا تطهر فلبس خفيه أن يمسح عليهما.

وقال الحسن البصري: أدركت سبعين نفراً من الصحابة رضي الله عنهم يرون المسح على الخفين.

ولهذا (أي لكثرة رواة حديث المسح) قال أبو حنيفة (سيّد الفقهاء) رحمه الله: ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني فيه دليل مثل ضوء النهار.

وقال الكرخي: إني أخاف الكفر على من لا يرى مسح الخفين، لأن الآثار (أي الأحاديث) التي جاءت فيه في حيز التواتر (أي فى مكان التواتر).

وبالجملة (أي خلاصة الكلام) من لا يرى المسح على الخفين فهو من أهل البدعة، حتى سئل أنس بن مالك رضي الله عنه عن أهل السنة والجماعة فقال: أن تحب الشيخين (أبا بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما) ولا تطعن في الختنين (عثمان وعلى رضى الله عنهما. والختن زوج البنت) وتمسح على الخفين.

---

[139] **قال السيوطي:** حديث: ((أبو بكر فى الجنّة، وعمر فى الجنّة، وعثمان فى الجنّة، وعلى فى الجنّة، وطلحة فى الجنّة، والزبير فى الجنّة،...)) الحديث أخرجه أبو داوود والترمذى وصحّحه، والنسائى وابن ماجة من حديث سعيد بن يزيد.

[140] **قال السيوطي:** حديث: ((فاطمة سيدة نساء أهل الجنّة)) أخرجه الحاكم وصحّحه عن حديث أبي سعيد الخدري.

[141] **قال السيوطي:** حديث: ((الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنّة)) أخرجه الحاكم من حديث أبي سعيد وحذيفة.

[142] **قال السيوطي:** حديث: ((عليّ أنه سُئِل عن المسْح على الخفين...)) الحديث أخرجه مسلم والنسائى وابن ماجة.

[143] **قال السيوطي:** حديث: ((أنّه رخّص للمسافر ثلاثة أيام...)) الحديث أخرجه ابن خزيمة فى صحيحه.

فائدة مهمّة

قال الشيخ قاري طيّب رحمه الله في شرحه للعقيدة الطحاوية:

((لمّا تواترت السنة عن رسول الله ﷺ بالمسح على الخفين وبغسل الرجلين، ولمّا كانت الرافضة تخالف هذه السنّة المتواترة أشد الخلاف وادّعوا أن الفرض مسح الرجلين إلى الكعبين إنكارا على المسح على الخفين وجعلوه موضوعا مستقلا مقابل أهل السنّة فتعامل أهل الحق كأنه شريعة مستقلة اختارت المسئلة صورة العقيدة ولزم الإقرار به مثل العقائد القطعية المتواترة، فالذين نقلوا عن النبي ﷺ الوضوء قولا وفعلا، والذين تعلّموا الوضوء منه، ولم يتعلّموا الوضوء إلا منه، وتوضأوا على عهده وهو يراهم، ويقرلهم، ونقلوه إلى من بعدهم أكثر عددا من الذين نقلوا منه لفظ هذه الآية. ولم يكن هذا العمل أي مسح الرجلين معهودا عندهم في الجاهلية ومن رآه يتوضأ ويغسل قدميه لا يحصى عددهم إلا الله ونقلوا عنه غسل الرجلين في ما شاء الله من الحديث حتى نقلوا عنه وهو في كتب الصحاح وغيرها (ويل للأعقاب وبطون الأقدام من النار) فثبوت التواتر في نقل الوضوء المشتمل على غسل الرجلين كتواتر لفظ هذه الآية ولفظ الآية لا تخالف ما تواتر معناه ومصداقه من السنّة فقول الرافضة مردود بالكتاب والسنّة وتواتر العمل. فلذلك وضع الشيخ (أي الإمام الطحاوي في كتابه العقيدة الطحاوية وكذلك وضع الإمام النسفي) هذه المسئلة الجزئية في موضع العقائد الأساسية إلا أن ذكر المسح على الرجلين في بعض الروايات تنبيه على قلّة صبّ الماء على الرجلين خلاف ما يعتاد الناس الإسراف في غسل الرجلين والمسئلة معروفة والكلام عليها في كتب الفروع)).

((**ولا نحرم نبيذ التمر**)) وهو أن ينبذ (أي يطرح) تمر أو زبيب في الماء، فيجعل في إناء من الخَزَفِ (أي من الطين المطبوخ) فيحدث فيه (أي في الماء) لذع (أي حدة الطعام) كما في الفقاع (شرابٌ يُتّخذ من الحبوب كالحنطة والشعير والذرة) فكأنه نهى عن ذلك (أي النبيذ) في بدء الإسلام لما كان الجرار (التي يضع فيها النبيذ) أواني الخمور، ثم نسخ[١٤٤] فعدم تحريمه من قواعد أهل السنة والجماعة خلافاً للروافض، وهذا بخلاف ما إذا اشتد فصار مسكراً فإن القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب إليه كثير من أهل السنة والجماعة.

((**ولا يبلغ الولي درجة الأنبياء**)) لأن الأنبياء معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك، مأمورون بتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام (أي الخَلْق) بعد الاتصاف بكمالات الأولياء، فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل من النبي كفر وضلال، نعم قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية بعد القطع (أي بعد اليقين) بأن النبي متصف بالمرتبتين (أي مرتبة النبوة ومرتبة الولاية) و(القطع) أنه أفضل من الولي الذي ليس بنبي.

((**ولا يصل العبد**)) ما دام عاقلاً بالغاً ((**إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي**)) لعموم الخطابات الواردة في التكاليف (يعنى أن نصوص الأمر والنهي وردت عامة لكل عاقل بالغ فى جميع أحوالهم والقول بالسقوط إنكار لعمومها) وإجماع المجتهدين على ذلك (أي على عدم السقوط).

وذهب بعض الإباحيين (فى بعض النسخ "بعض المباحيين" منسوب إلى المباح لأنّهم يعتقدون أن ارتكاب النهى مباح) إلى أن العبد إذا بلغ غاية المحبة وصفاء قلبه واختار الإيمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الأمر والنهي ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر و(ذهب) بعضهم إلى أنه يسقط عنه العبادات الظاهرة من الصلاة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك، وتكون عبادته التفكر، وهذا كفر وضلال فإن أكمل الناس في المحبة والإيمان هم الأنبياء خصوصاً حبيب الله تعالى، مع أن التكاليف في حقهم أتم وأكمل، وأما قوله عليه السلام: "**إذا أحب الله عبداً لم يضره ذنب**"[١٤٥] فمعناه أنه عصمه من الذنوب (أي حفظه من أن يرتكب ذنباً) فلم يلحقه ضررها.

---

١٤٤ **قال السيوطي**: حديث: ((أنّه نهى عن النبيذ ثم نُسِخ...)) أخرجه مسلم من حديث بريدة.

١٤٥ **قال السيوطي**: حديث: ((إذا أحب الله عبداً لم يضره ذنب)) أخرجه القشيرى فى رسالته وابن النجار والديلمى من حديث أنس.

((**والنصوص**)) من الكتاب والسنة ((**تُحمل على ظواهرها** (أي على المعاني الظاهرة))) ما لم يصرف عنها (أي عن الظواهر) دليلٌ قطعيٌّ كما في الآيات التي يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية (كقوله تعالى ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ [طه: ٥]، وقوله تعالى ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ [الفتح: ١٠]) ونحو ذلك (من الآيات)، لا يقال هذه (آيات الجهة والجسمية): ليست هذه من النص بل من المتشابه، لأنّا نقول: المراد بالنص هاهنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم، بل ما يعم أقسام النظم على ما هو المتعارف.

((**والعدول عنها**)) أي عن الظواهر ((**إلى معان يَدَّعِيْهَا أهلُ الباطن**)) وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها إلا المعلِّم (وهو الإمام المعصوم المخفى عن عامة الخلق ويزعمون أنّ لهم رئيساً يأخذ العلم عن الإمام ويُعَلِّمُهم ويسمّونه الحجة) وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية (أي لدعواهم أن جميع ما فهمه العلماء من معاني النصوص غلط) ((**إلحادٌ**)) أي ميل وعدول عن الإسلام واتصال واتصاف بكفر، لكونه تكذيباً للنبي عليه السلام فيما علم مجيئه به بالضرورة.

وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها (أي إشارات خفية) وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان.

((**وَرَدُّ النصوص**)) بأن ينكر الأحكام التي دلت عليها النصوص القطعية (أي غير المحتملة للتأويل) من الكتاب والسنة (أي الحديث المتواتر) كحشر الأجساد مثلاً ((**كُفْرٌ**)) لكونه تكذيباً صريحاً لله تعالى ورسوله عليه السلام، فمن قذف عائشة بالزنا (وهم الروافض) كفر (لأنّه قد نزل فى عصمتها آيات فى أوّل سورة النور).

((**واستحلالُ المعصية** (أي اعتقادها كونها حلالاً))) صغيرة كانت أو كبيرة ((**كفر**)) إذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي، وقد علم ذلك فيما سبق (أي من قوله وردّ النصوص كفر).

((**والاستهانةُ بها** (أي بالمعصية) **كفر، والاستهزاء على الشريعة كفر**)) لأن ذلك من أمارات التكذيب.

وعلى هذه الأصول (أي كفر المستحل والمستهين والمستهزئ) يتفرع ما ذكر في الفتاوى من أنه إذا اعتقد الحرام حلالاً فإن كان حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي (أي كلحم الخنزير) يكفر وإلّا فلا بأن تكون حرمته لغيره (كالوطى حالة الحيض) أو ثبت بدليل ظني.

وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره، فقال: من استحل حراماً قد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كنكاح ذوي المحارم أو شرب الخمر أو أكل ميتة أو دم أو لحم خنزير من غير ضرورة فكافر، وفعل هذه الأشياء بدون الاستحلال فسق، ومن استحل شرب النبيذ إلى أن يسكر كفر، أما لو قال لحرام: هذا حلال لترويج السلعة (ليرغب اليها المشترى) أو بحكم الجهل (أي عدم العلم بكونه حراماً) لا يكفر، ولو تمنى أن لا يكون الخمر حراماً أو لا يكون صوم رمضان فرضاً لما يشق (أي يصعب عليه (أي على الصوم) لا يكفر، بخلاف ما إذا تمنى أن لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فإنه كفر، لأن حرمة هذا (أي الزنا والقتل) ثابتة في جميع الأديان (الإلهيّة)، موافقة للحكمة، ومن أراد الخروج عن الحكمة فقد أراد أن يحكم الله بما ليس بحكمة، وهذا جهل منه بربه (والجهل بالله تعالى كفر).

وذكر الإمام السرخسي في كتاب الحيض: أنه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر (لإنّه إنكار لقوله تعالى ﴿ فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن ﴾ [البقرة: ٢٢٢])، وفي النوادر: عن محمد رحمه الله أنه لا يكفر، وهو الصحيح.

وفي استحلاله اللواطة بامرأته لا يكفر على الأصح، ومن وصف الله بما لا يليق أو سخر باسم من أسمائه أو بأمر من أوامره أو أنكر وعده ووعيده يكفر.

وكذا (يُكفّر) لو تمنى أن لا يكون نبي من الأنبياء على قصد استخفاف أو عداوة، وكذا (يُكفّر) لو ضحك على وجه الرضى لمن تكلم بالكفر، وكذا (يُكفّر) لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفَّرون جميعاً (الجالس والسائلون لاستخفافهم بالشرع).

وكذا (يُكفّر) لو أمر رجلاً أن يكفر بالله أو عزم على أن يأمره بكفر، وكذا (يُكفّر) لو أفتى (لَقَّنَ) لامرأة بالكفر لتبين (أي لتنقطع) من زوجها، وكذا (يُكفّر) لو قال عند شرب الخمر أو الزنا بسم الله، وكذا إذا (يُكفّر) صلى لغير القبلة أو بغير طهارة متعمداً يكفر، وإن (وصلية) وافق ذلك القبلة، وكذا (يُكفّر) لو أطلق كلمة الكفر (أي تكلّم بها) استخفافاً (أي على أنّ التكلُّمَ بها سهل لا بأس فيه) لا اعتقاداً (فإنّه إذا اعتقدها فالكفر ظاهر! لا يحتاج إلى الذكر) إلى غير ذلك من الفروع.

((**واليأس من الله تعالى كفر** (سواء كان في الحوائج الدينية أو الأخروية))) لأنه ﴿ لا ييأس من روح الله (أي رحمته) إلا القوم الكافرون ﴾[146].

((**والأمن من الله تعالى كفر**)) إذ لا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون.

اعتراض فإن قيل: الجزم (اليقين) بأن العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى، وبأن المطيع يكون في الجنة أمن من الله (أي جَزْمُ العاصي بأن العاصي في النّار يأسٌ وجَزْمُ المطيع بأن المطيع في الجنّة آمِن) فيلزم أن يكون المعتزلي كافراً مطيعاً كان أو عاصياً، لأنه إما آمن أو آيس (لأنّه إن كان مطيعاً اعتقد أن ثوابه واجب على الله تعالى وأن عذابه محال، وإن كان عاصياً اعتقد أن خلوده في النّار واجب على الله تعالى وأن ثوابه محالٌ)، ومن قواعد أهل السنة أن لا يكفر أحد من أهل القبلة.

جواب قلنا: هذا (أي جزم المعتزلي العاصي بأن العاصي في النّار والمطيع بأن المطيع في الجنّة) ليس بيأس ولا أمن، لأنه على تقدير العصيان لا ييأس أن يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح، وعلى تقدير الطاعة لا يأمن أن يخذله الله (والخذلان ترك الحفظ والنصر) فيكتسب المعاصي، وبهذا (التفصيل المذكور) يظهر الجواب عما قيل: إن المعتزلي إذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافراً ليأسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده أنه ليس بمؤمن، وذلك (أي ظهور الجواب) لأنا لا نسلم أن اعتقاد استحقاقه النار (على تقدير عدم التوبة) يستلزم اليأس (لأنّه يعتقد أنّه لو تاب زال عنه الاستحقاق) و(لا نُسَلِّمُ) أن اعتقاد عدم إيمانه المفسر بمجموع التصديق والإقرار والأعمال بناء على انتفاء الأعمال يوجب الكفر.

هذا (أي خُذْ هذا) والجمع بين قولهم: لا يكفر أحد من أهل القبلة، وقولهم: يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية أو سب الشيخين أو لعنهما وأمثال ذلك (ككفر من أنكر الحوض والصراط والميزان) مشكل.

((**وتصديق الكاهن بما يُخْبِرُه عن الغيب كفر**)) لقوله عليه السلام: "**من أتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد صلّى الله عليه وسلّم**"[147] والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان (أي عمّا سيكون في المستقبل) ويدعي معرفة الأسرار ومطالعة علم الغيب، كان في العرب كهنة (جمع كاهن) يدعون معرفة الأمور، فمنهم من كان يزعم أن له رَئِيًّا (فعيل بمعنى مفعول من الرؤية أي رفيقاً) من الجن وتابعة (أي الفريق من الجنّ يتبع الرجلَ ويذهب معه أينما ذهب) فيلقى إليه (إلى الرجل)

[146] يوسف: الآية (٨٧).

[147] قال السيوطي: حديث: ((من أتى كاهناً فصدّقه...)) الحديث أخرجه الحاكم وصحّحه عن ابن مسعود موقوفا وله حكم الرفع.

الأخبار، ومنهم من كان يدعي أنه يستدرك (أي يُدرك) الأمور بفهم أعطيه.

والمنجم إذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن، وبالجملة (أي خلاصة الكلام) العلم بالغيب أمر تفرد به الله تعالى، لا سبيل إليه للعباد إلا بإعلام منه (بالوحي) تعالى وإلهام بطريق المعجزة أو الكرامة أو إرشاد إلى استدلال بالأمارات (أي العلامات) فيما يمكن ذلك فيه، ولهذا (أي لما ذكر من أن العلم الاستدلالى ليس من علم الغيب الخاص بالله تعالى) ذكر في الفتاوى أن قول القائل عند رؤية هالة القمر: يكون المطر، مدّعياً علم الغيب لا بعلامة كفر، والله أعلم.

((**والمعدوم ليس بشيء**)) إن أريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب إليه المحققون من أن الشيئية تُرَادِفُ الوجود والثبوت، والعدم يرادف النفي.

وهذا حكم ضروري لم ينازع فيه إلا المعتزلة القائلون بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج.

وإن أريد (بالشيئ) أن المعدوم لا يسمى شيئاً فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء أنه الموجود أو المعدوم أو ما يصح أن يعلم أو يخبر عنه، فالمرجع إلى النقل، وتتبع موارد الاستعمال.

((**وفي دعاء الأحياء للأموات وصدقتهم**)) أي تصدق الأحياء ((**عنهم**)) أي عن الأموات ((**نفع لهم**)) أي للأموات، خلافاً للمعتزلة تمسكاً بأن القضاء لا يتبدل، وكل نفس مرهونة (أي محبوسة) بما كسبت، والمرء مُجَزَّي بعمله لا بعمل غيره.

ولنا (أي دليل أهل السنّة والجماعة) ما ورد في الحديث الصحاح من الدعاء للأموات خصوصاً في صلاة الجنازة، وقد توارثه السلف، فلو لم يكن للأموات نفع فيه (أي فى الدعاء) لما كان له معنى (فائدة)، قال صلى الله عليه وسلم: ''**ما مِن ميّت تصلّي عليه أمةٌ من المسلمين يبلغون مائة كلُّهم يَشْفَعون له إلا شُفِّعُوْا فيه**''[148]، وعن سعد بن عبادة أنه قال: ''**يا رسول الله، إن أم سعد ماتت، فأي الصدقة أفضل**'' ؟ قال: ''**الماء**''، **فحفر بئراً وقال**: ''**هذه لأم سعد**''[149]، وقال عليه السلام: ''**الدعاء يرد البلاء**''[150]، ''**والصدقة تطفئ غضب الرب**''[151] وقال عليه السلام: ''**إن العالم والمتعلم إذا مرا على قرية فإن الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوماً**''[152] والأحاديث والآثار في هذا الباب أكثر من أن تحصى.

((**والله تعالى يجيب الدَعَواتِ ويقضي الحاجات**)) لقوله تعالى: ﴿ **ادعوني أستجب لكم** ﴾[153] ولقوله عليه السلام: ''**يستجاب للعبد ما لم يَدْعُ بإثم أو قطعة رحم ما لم يستعجل**''[154] ولقوله عليه السلام: ''**إن ربكم حيي**

---

١٤٨ **قال السيوطي**: حديث: ((ما من ميت يصلي عليه أمة...)) الحديث مسلم من حديث أنس.

١٤٩ **قال السيوطي**: حديث: سعد بن عبادة أنه قال يا رسول الله إن أم سعد ماتت... الحديث أخرجه أبو داوود والنسائي.

١٥٠ **قال السيوطي**: حديث: ((الدعاء يردّ البلاء)) أخرجه أبو الشيخ ابن حبان من حديث أبي هريرة بهذا اللفظ. وأخرجه الحاكم بنحوه من حديث عائشة، وأخرجه من حديث ثوبان بلفظ ((الدعاء يردّ القضاء)).

١٥١ **قال السيوطي**: حديث: ((الصدقة تطفئ غضب الرب)) أخرجه الطبراني في الأوسط من عبد الله بن جعفر.

١٥٢ **قال السيوطي**: حديث: ((يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوماً)) لا أصل له.

١٥٣ غافر: الآية (٦٠).

١٥٤ **قال السيوطي**: حديث: ((يستجاب للعبد ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم)) أخرجه أحمد والحاكم من حديث أبي سعيد الخدري. قوله ما لم يستعجل هو قطعة من حديث آخر لفظه ((يستجاب لأحدكم ما لم يعجل)) أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة.

كريم يستحي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفرًا''[155].

واعلم أن العمدة في ذلك (أي ما عليه الاعتماد في إجابة الدعاء) صدق النية وخلوص الطوية (أي القلب) وحضور القلب، لقوله عليه السلام: ''**ادعوا الله وأنتم موقِنون بالإجابة، واعلَموا أن الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاهٍ**"[156].

واختلف المشايخ في أنه هل يجوز أن يقال: يستجاب دعاء الكافر، فمنعه الجمهور لقوله تعالى: ﴿ **وما دعاء الكافرين إلا في ضلال** ﴾[157] ولأنه لا يدعو الله تعالى لأنه لا يعرفه.

ولأنه وإن أقرَّ به (وذلك لأنّ أكثر الفرق الضالّة يعترفون بوجود الحق سبحانه) فلما وصفه بما لا يليق به (كالشريك في العبادة) فقد نقض إقراره.

وما روي في الحديث من أن ''**دعوة المظلوم وإن كان كافراً تستجاب**''[158] فمحمول على كفران النعمة.

وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿ **رب أنظرني** ﴾[159] فقال الله تعالى: ﴿ **إنك من المنظَرين** ﴾[154]

وهذه إجابة، وإليه ذهب أبو القاسم الحكيم السمرقندي وأبو النصر الدبوسي، وقال الصدر الشهيد: وبه يفتى.

((**وما أخبر به النبي عليه الصلاة والسلام من أشراط الساعة**)) أي علاماتها ((**من خروج الدجال، ودابة الأرض، ويأجوج ومأجوج، ونزول عيسى عليه السلام من المساء، وطلوع الشمس من مغربها: فهو حق**)). لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق (فيجب الإيمان بها).

قال حذيفة بن أسيد الغفاري: ''**اطلع رسول الله علينا ونحن نتذاكر فقال: ما تذاكرون، قلنا: نذكر الساعة، قال: إنها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات** (أي علامات)، **فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف: خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك** (أي آخر العلامات) **نار تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم**''[160].

والأحاديث الصحاح في هذه الأشراط كثيرة جدّاً، فقد روي أحاديث وآثار في تفاصيلها فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ.

((**والمجتهد**)) في العقليات والشرعيات الأصلية والفرعية ((**قد يُخْطِئُ ويُصيب**)) وذهب بعض الأشاعرة والمعتزلة إلى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها (أي ليس فيها دليل قطعي) مصيب.

وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في أن لله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً أم حكمه في المسائل الاجتهادية ما

---

[155] **قال السيوطي:** حديث: ((إن ربّكم حيي كريم...)) الحديث أخرجه أبو داوود والترمذي وحسّنه، وابن ماجة من حديث سلمان.

[156] **قال السيوطي:** حديث: ((ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة واعلموا أن الله لا يستجيب دعاء من قلب غافل لاه...)) أخرجه الترمذي والحاكم من أبي هريرة .

[157] الرعد: الآية (١٤).

[158] **قال السيوطي:** حديث: ((دعوة المظلوم تستجاب وإن كان كافراً)) أخرجه الإمام أحمد من حديث أنس.

[159] الأعراف: الآية (١٥).

[160] **قال السيوطي:** حديث حذيفة بن أسيد الغفاري ((عشر آيات قبل الساعة)) أخرجه مسلم والأربعة.

أدى إليه رأي المجتهد.

وتحقيقُ هذا المقام أنَّ المسألة الاجتهادية إما أن لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون، وحينئذ (أي حين إذا كان الحكم معيناً قبل الاجتهاد) إما أن لا يكون من الله عليه دليل أو يكون، وذلك الدليل إما قطعي أو ظني، فذهب إلى كل احتمال جماعة.

والمختار أن الحكم معين وعليه دليل ظني إن وجده المجتهد أصاب (فى الحكم)، وإن فقده (ان لم يجده) أخطأ، والمجتهد غير مكلف بإصابته لغموضه وخفائه فلذلك (أي للغموض) كان المخطئ معذوراً بل مأجوراً، فلا خلاف على هذا المذهب في أن المخطئ ليس بآثم، وإنما الخلاف في أنه مخطئ ابتداء وانتهاء أي بالنظر إلى الدليل والحكم جميعاً، وإليه ذهب بعض المشايخ، وهو مختار الشيخ أبي منصور، أو انتهاء فقط أي بالنظر إلى الحكم حيث أخطأ فيه وإن أصاب في الدليل حيث أقامه على وجهه مستجمعاً لشرائطه وأركانه فأتى بما كلف به من الاعتبارات وليس عليه الاجتهاديات إقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتّة.

(الدلائل على أن المجتهد قد يخطئ)

والدليل على أن المجتهد قد يخطئ بوجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿ **ففهمناها سلميان** ﴾[161] والضمير للحكومة أو الفتيا (أي الفتوى)، ولو كان كل من الاجتهادين صواباً لم كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة، لأن كلاً منهما قد أصاب الحكم حينئذ وفهمه.

الثاني: الأحاديث والآثار الدال على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ، بحيث صارت متواترة المعنى (وإن كان تفاصيلها آحاد)، قال عليه السلام: "**إن أصبت فلك عشر حسنات، وإن أخطأت فلك حسنة**"[162] وفي حديث آخر "**جعل** (النبي صلى الله تعالى عليه وسلّم) **للمصيب أجران وللمخطئ أجراً واحداً**"[163]، وعن ابن مسعود: إن أصبت فمن الله وإلا فمني ومن الشيطان، وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضاً في الاجتهادات.

الثالث: القياس مظهر لا مثبت، فالثابت بالقياس ثابت بالنص أيضاً معنى، وقد أجمعوا على أن الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير.

الرابع: أنه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه السلام بين الأشخاص، فلو كان كل مجتهد مصيباً لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر (أي المنع) والإباحة أو الصحة والفساد أو الوجوب وعدمه، وتمام تحقيق هذه الأدلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح شرح التنقيح.

---

[161] الأنبياء: الآية (٧٩).

[162] **قال السيوطي**: حديث: ((إن أصبت فلك عشر حسنات، وإن أخطأت فلك حسنة)) أخرجه الحاكم وصحّحه عن عبد الله بن عمرو أن رجلين اختصما إلى النبي صلى الله عليه وسلّم فقال لعمرو اقض بينهما، قال : أأقضي وأنت حاضر؟ قال : نعم على أنّك إن أصبت فلك عشر أجور وإن اجتهدت فاخطأت فلك الأجر.

[163] **قال السيوطي**: حديث: ((للمصيب أجران وللمخطئ أجر)) . أخرجه البخاري من حديث ابن عمرو بلفظ : ((إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد)).

فائدة مهمّة

اعلم إذا كان النص الصريح موجوداً في الأمر فلا يسوغ فيه الاجتهاد أصلاً، بل يجب فيه الانقياد والتسليم في كل حال ولكن إذا لم يكن النص موجودا أو اختلفت الروايات والأحاديث فيقضى فيه المجتهد إذا كان جامعاً لآلة المجتهد، ويرجّح الجانب الذي راجح عنده حسب اجتهاده، وهو مأجور في كل حال، سواء أصاب أو أخطأ لقول النبي صلى الله عليه وسلّم: إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ كما ورد في صحيح مسلم.

قال الإمام النووي رحمه الله تعالى في شرح صحيح مسلم:

((قَالَ الْعُلَمَاء: أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى أَنَّ هَذَا الْحَدِيث فِي حَاكِم عَالِم أَهْل لِلْحُكْمِ، فَإِنْ أَصَاب فَلَهُ أَجْرَانِ: أَجْرٌ بِاجْتِهَادِهِ، وَأَجْرٌ بِإِصَابَتِهِ، وَإِنْ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ بِاجْتِهَادِهِ.

وَفِي الْحَدِيث مَحْذُوف تَقْدِيره: إِذَا أَرَادَ الْحَاكِم فَاجْتَهَدَ، قَالُوا: فَأَمَّا مَنْ لَيْسَ بِأَهْلٍ لِلْحُكْمِ فَلا يَحِلّ لَهُ الْحُكْم، فَإِنْ حَكَمَ فَلا أَجْر لَهُ بَلْ هُوَ آثِمٌ، وَلا يَنْفُذ حُكْمه، سَوَاء وَافَقَ الْحَقّ أَمْ لا، لأَنَّ إِصَابَته اِتِّفَاقِيَّة لَيْسَتْ صَادِرَة عَنْ أَصْل شَرْعِيّ فَهُوَ عَاصٍ فِي جَمِيع أَحْكَامه، سَوَاء وَافَقَ الصَّوَاب أَمْ لا، وَهِيَ مَرْدُودَة كُلّهَا، وَلا يُعْذَر فِي شَيْء مِنْ ذَلِكَ، وَقَدْ جَاءَ فِي الْحَدِيث فِي السُّنَن '' الْقُضَاةُ ثَلاثَةٌ: قَاضٍ فِي الْجَنَّة، وَاثْنَانِ فِي النَّار، قَاضٍ عَرَفَ الْحَقّ فَقَضَى بِهِ فَهُوَ فِي الْجَنَّة، وَقَاضٍ عَرَفَ الْحَقّ فَقَضَى بِخِلافِهِ فَهُوَ فِي النَّار، وَقَاضٍ قَضَى عَلَى جَهْل فَهُوَ فِي النَّار ''، وَقَدْ اِخْتَلَفَ الْعُلَمَاء فِي أَنَّ كُلّ مُجْتَهِد مُصِيب أَمْ الْمُصِيب وَاحِد، وَهُوَ مَنْ وَافَقَ الْحُكْم الَّذِي عِنْد اللَّه تَعَالَى وَالآخَر مُخْطِئ لا إِثْم عَلَيْهِ لِعُذْرِهِ؟ وَالأَصَحّ عِنْد الشَّافِعِيّ وَأَصْحَابه أَنَّ الْمُصِيب وَاحِد، وَقَدْ اِحْتَجَّتْ الطَّائِفَتَانِ بِهَذَا الْحَدِيث، وَأَمَّا الأَوَّلُونَ الْقَائِلُونَ: (كُلّ مُجْتَهِد مُصِيب) فَقَالُوا: قَدْ جُعِلَ لِلْمُجْتَهِدِ أَجْر فَلَوْلا إِصَابَته لَمْ يَكُنْ لَهُ أَجْر، وَأَمَّا الآخَرُونَ فَقَالُوا: سَمَّاهُ مُخْطِئًا، لَوْ كَانَ مُصِيبًا لَمْ يُسَمِّهِ مُخْطِئًا، وَأَمَّا الأَجْر فَإِنَّهُ حَصَلَ لَهُ عَلَى تَعَبه فِي الاجْتِهَاد، قَالَ الأَوَّلُونَ: إِنَّمَا سَمَّاهُ مُخْطِئًا لأَنَّهُ مَحْمُول عَلَى مَنْ أَخْطَأَ النَّصّ أَوْ اِجْتَهَدَ فِيمَا لا يَسُوغ فِيهِ الاجْتِهَاد كَالْمُجْمَعِ عَلَيْهِ وَغَيْره، وَهَذَا الاخْتِلاف إِنَّمَا هُوَ فِي الاجْتِهَاد فِي الْفُرُوع، فَأَمَّا أُصُول التَّوْحِيد فَالْمُصِيب فِيهَا وَاحِد بِإِجْمَاعِ مَنْ يُعْتَدّ بِهِ، وَلَمْ يُخَالِف إِلا عَبْد اللَّه بْن الْحَسَن الْعَنْبَرِيّ وَدَاوُد الظَّاهِرِيّ فَصَوَّبَا الْمُجْتَهِدِينَ فِي ذَلِكَ أَيْضًا، قَالَ الْعُلَمَاء: الظَّاهِر أَنَّهُمَا أَرَادَا الْمُجْتَهِدِينَ مِنْ الْمُسْلِمِينَ دُون الْكُفَّار. وَاللَّهُ أَعْلَم)) .

قال العلامة مفتي محمد تقي العثماني حفظه الله تعالى في تكملة فتح الملهم:

((وقال الخطابي في معالم السنن: إنما يؤجر المجتهد إذا كان جامعاً لآلة الاجهاد، فهو الذي نعذره بالخطأ، بخلاف المتكلّف فيخاف عليه. ثم إنما يؤجر العالم، لأنّ اجتهاده في طلب الحق عبادة، هذا إذا أصاب، وأما إذا أخطأ فلا يؤجر على الخطأ، بل يوضع عنه الإثم فقط.

قال العبد الضعيف عفا الله عنه (أي العلامة مفتي محمد تقي العثماني): لا حاجة إلى هذا التكلّف، فإن الحديث صريح في ثبوت أجر من أخطأ من المجتهدين، وليس ذلك أجراً على الخطأ، وإنما هو أجر على اجتهاده في طلب الحق، وهو عبادة كما ذكر الخطابي نفسه، فالأصح ما أسلفنا عن النووي رحمه الله أنه يؤجر على تقدير الخطأ أيضاً، لا أنه يرفع عنه الإثم فقط.

ثم اختلف الأصوليون والمتكلمون: هل كل مجتهد مصيب، أو أنه يخطئ ويصيب، والمسألة مفصلة في كتب العقائد والكلام، وحديث الباب يؤيد المذهب الثاني، وهو اختيار أكثر العلماء، والله أعلم.))

((ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة، ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر، وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة)).

أما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالإجماع، بل بالضرورة (قال بعضُ المحشِّين أراد الضرورة الدينية أي لا يحتاج ثبوته إلى دليل في دين الاسلام).

(الدلائل على تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامّة الملائكة)

وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه:

الأول: أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم، بدليل قوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿ **أرأيتك هذا الذي كرّمت عليّ** ﴾[١٦٤] ﴿ **أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين** ﴾[١٦٥] ومقتضى الحكمة الأمر للأدنى بالسجود للأعلى دون العكس.

١٦٤ الإسراء: الآية (٦٢).

١٦٥ الأعراف: الآية (١٢).

الثاني: أن كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى: ﴿ **وعلّم آدم الأسماءَ كلَها** ﴾[166] الآية أن القصد منه إلى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم.

الثالث: قوله تعالى: ﴿ **إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين** ﴾[167] والملائكة من جملة العالم، وقد خصَّ من ذلك (أي ممّا دلّ عليه الملآئكة) بالإجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة، فبقي معمولاً به فيما عدا ذلك (أي عدا رسل الملآئكة)، ولا خفاء في أن هذه المسألة ظنية يُكتفى فيها بالأدلة الظنية.

الرابع: أن الإنسان قد يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق (من العوق وهو المنع) والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات (أي ظهور الحاجات) الضرورية الشاغلة (أي المانعة) عن اكتساب الكمالات، ولا شك أن العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف (أي الموانع) أشق (أي أصعب) وأدخل في الإخلاص، فيكون (الإنسانُ) أفضل.

(مذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الأشاعرة هو تفضيل الملآئكة على الأنبياء، وأدلّتهم على ذلك، والأجوبة لأدلّتهم)

وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الأشاعرة إلى تفضيل الملائكة، وتمسكوا بوجوه (أي بدلائل):

الأول (أي الدليل الأوّل): أن الملائكة أرواح مجردة (عن المادة أي ليست أجساماً) كاملة بالفعل، مبرآت عن مبادئ الشرور والآفات كالشهوة والغضب، وعن ظلمات الهيولى والصورة، قوية على الأفعال العجيبة، عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط.

والجواب (للدليل الأول): أن مبنى ذلك (أي بنائه) على أصول الفلاسفة دون الإسلامية.

الثاني (أي الدليل الثانى): أن الأنبياء مع كونه أفضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم (أي من الملآئكة)، بدليل قوله تعالى: ﴿ **علمه شديد القوى** ﴾[168] وقوله تعالى: ﴿ **نزل به الروح الأمين** (أي جبرئيل)﴾[169] ولا شك أن المعلم أفضل من المتعلم.

والجواب (للدليل الثانى): أن التعلم من الله تعالى والملائكة إنما هم مبلغون.

الثالث (أي الدليل الثالث): أنه قد اطرد (بتشديد الطاء، والاطّراد هو الوقوع على نهج واحدٍ بلا اختلاف) في الكتاب(كقوله تعالى: ﴿ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ ﴾ [البقرة: ٢٨٥]) والسنة (كقوله عليه الصلوة والسلام: ''الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ'' رواه البخاري) تقديم ذكرهم (أي ذكر الملآئكة) على ذكر الأنبياء وما ذلك إلا لتقدمهم في الشرف والرتبة.

والجواب (للدليل الثالث): أن ذلك (أي تقديمهم فى الذكر) لتقدمهم في الوجود، أو لأن وجودهم أخفى(لاحتجابهم عن البصائر)، فالإيمان بهم أقوى (أي أصعب حصولاً من الإيمان بالرسل لأنّ الوهم قد ينكر وجود غير المحسوسات) وبالتقديم أولى (والحاصل أنّه ليس علّة التقديم هو الشرف كما زعمتم، ويجوز أن يكون التقديم لتوقّف الإيمان بالرسل على الإيمان بالملآئكة لأنّهم المبلغون للوحي والأوامر والنواهي).

الرابع (أي الدليل الرابع): قوله تعالى: ﴿ **لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون** ﴾[170] فإن أهل اللسان يفهمون من ذلك أفضلية الملائكة من عيسى عليه السلام، إذ القياس في مثله الترقي من الأدنى إلى الأعلى، يقال: لا يستنكف من هذا الأمر الوزير ولا السلطان، ولا يقال: السلطان ولا الوزير (فثبت أن الملآئكة أفضل من المسيح)، ثم لا قائل

---

[166] البقرة: الآية (٣١).
[167] آل عمران: الآية (٣٣).
[168] النجم: الآية (٥).
[169] الشعراء: الآية (١٩٣).
[170] النساء: الآية (١٧٢).

بالفصل (أي بالفرق) بين عيسى عليه السلام وغيره من الأنبياء.

والجواب (للدليل الرابع): أن النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع (بزعمهم) من أن يكون عبداً من عباد الله، بل ينبغي أن يكون ابناً له سبحانه، لأنه مجرد لا أب له، وكان يبرئ الأكمه والأبرص ويحيي الموتى بخلاف سائر عباد الله من بني آدم، فرَدَّ (اللهُ تعالى) عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى (أي في التجرّد والأفعال العجيبة)، وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم، ويقدرون بإذن الله تعالى على أفعال أقوى وأعجب من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى، فالترقي والعلو إما هو في أمر التجرد وإظهار الآثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال، فلا دِلالةَ على أفضلية الملائكة، والله سبحانه تعالى أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

[تمّت بالخير]

[الفهارس]

[فهرس الآيات القرآنية]

الآية	رقم الآية	رقم صفحة الكتاب
(٢– سورة البقرة)		
﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ﴾	٨	١٢٧
﴿ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾	٢٤	١١٢
﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾	٣١	١٦٦
﴿ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ ﴾	٣١	٩٧
﴿ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴾	٣٤	١٣٥
﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ ﴾	٤٨	١٢١
﴿ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً ﴾	٥٥	٨٥
﴿ بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾	٨١	١٢٤
﴿ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ﴾	١٠٢	١٤٢
﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾	١٢٤	١٥٤
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ ﴾	١٧٨	١١٧
﴿ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴾	٢٦٠	١٢٩
﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾	٢٨٦	٩٧
﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ﴾	٢٨٦	٩٧

الآية	رقم الآية	رقم صفحة الكتاب
(٣– سورة آل عمران)		
﴿ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾	٣٣	١٦٦
﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ﴾	٣٧	١٤٨
﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾	٩٧	٩٥
﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ ﴾	١١٠	١٤١
﴿ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾	١٣٣	١١٢

الآية	رقم الآية	رقم صفحة الكتاب
(٤– سورة النساء)		
﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا ﴾	١٤	١٢٣
﴿ إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا ﴾	٣١	١٢٠
﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا ﴾	٩٣	١٢٣
﴿ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ ﴾	١٢٤	١٢٧
﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾	١١٦	١١٩
﴿ لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ ﴾	١٧٢	١٦٦

(٥- سورة المائدة)

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾	٤٤	١١٨
﴿ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي ﴾	١١٠	٨٩

(٦- سورة الأنعام)

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾	١٠٢	٨٦

(٧- سورة الأعراف)

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿ وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ ﴾	٨	١٠٧
﴿ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴾	١٢	١٦٥
﴿ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ ﴾	١٥	١٦٣
﴿ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴾	١٣٨	٨٧

(٨- سورة الأنفال)

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴾	٧٤	١٣٤

(٩- سورة التوبة)

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾	٦	٧٤
﴿ وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ ﴾	٧٢	١٢٣

(١٢- سورة يوسف)

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا ﴾	١٧	١٢٥
﴿ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ ﴾	٨٧	١٦١
﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴾	١٠٦	١٢٥

(١٣- سورة الرعد)

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ ﴾	١٤	١٦٣
﴿ أُكُلُهَا دَائِمٌ ﴾	٣٥	١١٢

(١٤- سورة إبراهيم)

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿ يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ ﴾	٢٧	١٠٤

(١٦- سورة النحل)

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿ أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ ﴾	١٧	٨٩
﴿ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾	٢٧	١١٨
﴿ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ﴾	١٠٦	١٢٦

(١٧- سورة الإسراء)

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا ﴾	١٣	١٠٨

﴿ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ ﴾	٦٠	١٤٥
﴿ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ ﴾	٦٢	١٦٥
(١٨ – سورة الكهف)		
﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾	٢٩	٩١
﴿ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا ﴾	٤٩	١١٩
﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ... ﴾	١٠٧	١٢٣
(٢٠ – سورة طه)		
﴿ أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى ﴾	٤٨	١١٨
(٢١ – سورة الأنبياء)		
﴿ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴾	١٩	١٤٢
﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾	٢٢	٤٩
﴿ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ﴾	٢٧	١٤٢
﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ﴾	٧٩	١٦٤
﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ ﴾	١٠٧	١٣٦
(٢٣ – سورة المؤمنون)		
﴿ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾	١٤	٨٩
﴿ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ ﴾	١٦	١٠٦
﴿ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾	٩١	٤٩
(٢٤ – سورة النور)		
﴿ وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾	٥٥	١١٨
(٢٦ – سورة الشعراء)		
﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴾	١٩٣	١٦٦
(٢٧ – سورة النمل)		
﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا... ﴾	١٤	١٣٠
(٢٨ – سورة القصص)		
﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ ﴾	٥٦	١٠١
﴿ تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا... ﴾	٨٣	١١٢
﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾	٨٨	١١٢
(٣٢ – سورة السجدة)		
﴿ أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا ﴾	١٨	١١٧

(٣٦- سورة يس)

﴿ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾	٧٩	١٠٦

(٣٦- سورة الصافات)

﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾	٩٦	٨٨

(٣٩- سورة الزمر)

﴿ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴾	٧	٩٣
﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾	٦٢	٨٨

(٤٠- سورة غافر)

﴿ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾	١٨	١٢١
﴿ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾	٤٦	١٠٤
﴿ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾	٦٠	١٦٢
﴿ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ ﴾	٧٨	١٤٠

(٤٧- سورة محمّد)

﴿ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ﴾	١٩	١٢١

(٤٩- سورة الحجرات)

﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا ﴾	٩	١١٧-١٢٨
﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا ﴾	١٤	١٢٧-١٣٢

(٥٠- سورة ق)

﴿ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ ﴾	٢٩	١١٩

(٥١- سورة الذاريات)

﴿ فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾	٣٥-٣٦	١٣٢

(٥٣- سورة النجم)

﴿ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ﴾	٥	١٦٦

(٥٦- سورة الواقعة)

﴿ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾	٢٤	٩١

(٥٨- سورة المجادلة)

﴿ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ ﴾	٢٢	١٢٦

(٦٦- سورة التحريم)

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً ﴾	٨	١١٧

(٦٨- سورة الملك)

﴿ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ ﴾	٢	٩٩

(٧١- سورة النوح)

﴿ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا ﴾	٢٥	١٠٤

(٧٤- سورة المدثر)

﴿ فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ ﴾	٤٨	١٢١

(٧٥- سورة القيامة)

﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾	٢٢-٢٣	٨٥

(٨٤- سورة الإنشقاق)

﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ * فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴾	٧-٨	١٠٨

(٩٢- سورة الليل)

﴿ لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى * الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى ﴾	١٥-١٦	١١٨

(٩٨- سورة البيّنة)

﴿ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ﴾	٨	١١٢

(٩٩- سورة الزلزلة)

﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾	٧	١٢٣

(١٠٨- سورة الكوثر)

﴿ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ﴾	١	١١٠

[فهرس الأحاديث النبوية الشريفة والآثار]

الحديث	رقم صفحة الكتاب
((الأئمّة من قريش))	١٥٣
((أبو بكر فى الجنّة، وعمر فى الجنّة، وعثمان فى الجنّة...))	١٥٧
((أنّه قال للوفد: أتدرون ما الإيمان...))	١٣٢
((ادعوا الله وانتم موقنون بالإجابة واعلموا أن الله لا يستجيب دعاء من قلب غافل لاه...))	١٦٢
((إذا أحب الله عبداً لم يضره ذنب))	١٥٩
((إذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان))	١٠٤
((استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه))	١٠٤
((الإسلام أن تشهد أنه لا إله إلا الله...))	١٣٢
((اطلع رسول الله علينا ونحن نتذاكر فقال: ما تذاكرون))	١٦٣
((عشر آيات قبل الساعة))	١٦٣
((أكرموا أصحابى فإنهم خياركم))	١٥٦
((الله الله أصحابى...))	١٥٦
((اللّهمّ اهد قومى فإنّهم لا يعلمون))	١٠١
((اللّهمّ ثَبِّتْ قلبي على دينك))	١٢٦
((أنا سيد ولد آدم...))	١٤١
((إن أصبت فلك عشر حسنات، وإن أخطأت فلك حسنة))	١٦٤
((إن الله يدني المؤمنين...))	١٠٩
((إن العا لم والمتعلم إذا مرا على قرية فإن الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوماً))	١٦٢
((إن فاطمة سيدة نساء أهل الجنّة))	١٥٨
((الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنّة))	١٥٨
((إن أهل الجنّة جرد مرد))	١٠٦
((إن الجهنمي ضرسه مثل أحد))	١٠٦
((إن ربكم حيي كريم يستحي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفرً))	١٦٢
((إنّكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر))	٨٥
((أنّه رخّص للمسافر ثلاثة أيام...))	١٥٨
((الإيمان أن تؤمن بالله وملآئكته...))	١٢٥
((الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها...))	١٣٣
((بينما رجل يسوق بقرة...))	١٤٨
((البينة على المدّعي واليمين على من أنكر))	٣٤
((جريان النيل))	١٤٩
((الحنطة بالحنطة مثلاً بمثلٍ))	٦٠

((حوضي مسيرة شهر...))	١١٠
((الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضوضاً))	١٥٢
((الدعاء يردّ البلاء))	١٦٢
((الصدقة تطفئ غضب الرب))	١٦٢
((السعيد من سعد في بطنه أمه ، والشقي من شقي فى بطن أمه))	١٣٥
((الشرك بالله....))	١١٥
((شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى))	١٢١
((شرب خالد السمّ من غير تضرر))	١٤٩
((صلوا خلف كل بر وفاجر))	١٥٦
((القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار))	١٠٤
((القرآن كلام الله غير مخلوق . ومن قال : إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم))	٧٢
((للمصيب أجران وللمخطئ أجر))	١٦٤
((أنه صلى الله عليه وسلم زوّج عثمان رقية ولما ماتت رقية زوّجه أم كلثوم،	١٥٠
ولما ماتت قال صلى الله عليه وسلم : لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها))	
((لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن))	١١٧
((لا إيمان لمن لا أمانة له))	١١٧
((.......الماء))	١٦٢
((لا تدعوا الصلوة على من مات من أهل القبلة))	١٥٦
((لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق...))	١٥٦
((ما من ميت يصلي عليه أمة...))	١٦٢
((أنه سئل عن عدد الأنبياء فقال : مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً)) .	١٤٠
((من أتى كاهناً فصدّقه...))	١٦١
((من ترك الصلاة متعمّداً فقد كفر))	١١٨
((من مات من أهل القبلة ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية))	١٥٢
((ان قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا...الآية نزلت قي عذاب القبر)) .	١٠٤
((أنه قال لأسامة حين قتل من قال لا إله إلا الله هلا شققت على قلبه))	١٢٦
((وإن زنا وإن سرق على رغم أنف أبي ذر))	١١٨
((قول عمر : يا سارية ، الجبل الجبل))	١٤٩
((يستجاب للعبد ما لم يَدْعُ بإثم أو قطعية رحم ما لم يستعجل))	١٦٢

[فهرس الكتاب]

[مقدّمة المعلّق] ٥
[ترجمة صاحب الشرح ((التفتازاني))] ٧
[ترجمة صاحب المتنِ ((النسفي))] ١٢
مَتْنُ العَقَائِدِ النَّسَفِيَّة ١٥
[خطبة الكتاب] ١٨
[المقدمة] ١٩
[ثبوت حقائق الأشياء] ٢٥
[تعريف العلم وأسبابه] ٢٨
[البحث في الإلهام] ٣٨
[الكلام في حدوث العالم] ٣٩
[مباحث الأعراض] ٤٢
[الدلائل على حدوث الحركة والسكون] ٤٤
[البحث في وجوب اعتقاد أن اللّه تعالى أحدث العالَم كله] ٤٦
[البحث في بطلان التسلسل] ٤٧
[البحث في وجوب اعتقاد أن خالق العالم واحد أحد منفرد] ٤٩
[البحث في وجوب اعتقاد ان الله سبحانه لم يزل ولا يزال] ٥١
[التقديسات والتنزيهات] ٥٣
[ليس كمثله شيئ] ٥٩
[البحث في صفات الله تعالى] ٦١
[البحث فى الكلام] ٦٩
[البحث فى صفة التكوين] ٧٧
[البحث فى صفة الإرادة] ٨٢
[البحث فى رؤية الله تعالى] ٨٣
[البحث فى أفعال عباد الله] ٨٨
[البحث فى الاستطاعة مع الفعل] ٩٤
[البحث فى تكليف العبد بما ليس فى طاقته] ٩٧
[البحث فى التوليد] ٩٨
[البحث فى الأجل] ٩٩
[البحث فى الرزق] ١٠٠
[البحث فى الهداية والإضلال] ١٠١
[البحث فى أنّه لا يجب على الله شيئ] ١٠٢
[البحث فى عذاب القبر] ١٠٣
[البحث فى البعث] ١٠٦
[البحث فى الوزن] ١٠٧
[البحث فى الكتاب] ١٠٨
[البحث فى السوال] ١٠٩
[البحث فى الحوض] ١١٠
[البحث فى الصراط] ١١١

[البحث فى الجنّة والنّار] ١١٢
[البحث فى الكبائر والصغائر] ١١٤
[البحث فى الشفاعة] ١٢١
[البحث فى الإيمان] ١٢٥
[الإيمان والإسلام واحد] ١٣٢
[البحث فى النبوة] ١٣٦
[بيان عدد الأنبياء عليهم السلام] ١٤٠
[البحث فى الملآئكة] ١٤٢
[البحث فى كُتُبِ الله تعالى] ١٤٣
[البحث فى المعراج] ١٤٤
[البحث فى كرامات الأولياء] ١٤٨
[البحث فى خلفاء الراشدين المهديين] ١٥٠
[البحث في الخلافة] ١٥٢
[البحث فى العقائد المتفرّقة] ١٥٦